ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعد، وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزئ أجزاءٌ أصلا. وإذ ذلك كذلك فلا «كل» ها هنا ولا «بعض». فهذا بطلان سؤالهم ـ والحمد لله رب العالمين.

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله التوفيق: أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك ـ إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو أكثر، متى حدثت الأجزاء: أحين جزئت، أم قبل أن تجزأ؟ فإن قالوا: قبل أن تجزأ ـ ناقضوا أسمج مناقضة؛ لأنهم أقروا بحدوث أجزاء كانت قبل حدوثها، هذا سخف ـ وإن قالوا: إنما حدثت لها الأجزاء حين جزئت، لا قبل ذلك ـ سألناهم: متى علمها الله تعالى متجزئة: حين حدث فيها التجزيء، أم قبل أن يحدث فيها التجزيء؟ فإن قالوا: بل حين حدث فيها التجزيء صدقوا وأبطلوا قولهم في أجزاء الخردلة، وإن قالوا، بل علم أنها متجزئة وأن لها أجزاء قبل حدوث التجزيء فيها جهلوا ربهم تعالى إذ إنه يعلم الشيء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاء لا أجزاء لها، وهذا ضلال».

وهكذا ينتهي ابن حزم من إيراد حجج المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ والرد عليها. ويسوق بعد ذلك «البراهين الضرورية على أن كل جسم في العالم فإنه متجزئ محتمل للتجزئة، وكل جزء من جسم فهو أيضا جسم محتمل للتجزيء. وهكذا أبدا[١]. وليس ها هنا محل إيراد حججه هذه.

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظام، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندي وأوضحه الخياط في «الانتصار»[٢].

و«الانتصار» يصف مذهب النظام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول إن إبراهيم النظام أنكر «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين».

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول: إن «إبراهيم (النظام) يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزئا أبدا على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه».

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥ ص ٩٩.
(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٦.

الكمون والمداخلة

«قال إبراهيم النظام إن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه. فالضد هو المانع الفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد: وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلا من الثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله ـ يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة.

وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة، وأنها أجسام. ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر.

وقد أنكر الناس جميعا أن يكون جسمان في موضع واحد، في حين واحد وأنكر ذلك جميع المختلفين من أهل الصلاة (= المسلمين) ومن قال بقوله.

وقال أهل التثنية: ان امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي اثبتها ابراهيم (النظام).

وقال أبو الهذيل وإبراهيم (النظام) ومعمر (بن عباد) وهشام بن الحكم وبشر ابن المعتمر: الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر.

وقال كثير من الملحدين: إن الألوان والطعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء، ثم يظهرن في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعار (ة) ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر[١].

هذا عرض واف لنظرية الكمون كما عرفت في الإسلام حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري.

يقول د. بدوي: وإذا رجعنا إلى سائر مصادرنا فيما يتعلق بنظرية النظام في الكمون والمداخلة وجدنا أولا ما يقوله ابن الراوندي، قال: «وكان (النظام) يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وانه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحالٌ عنده فيقدر الله أن يزيد في الخلق شيئا أو ينقص منه شيئاً».

(١) «مقالات الإسلاميين» للأشعرية ٢ ص ٢٣ ـ ٢٤ القاهرة سنة ١٩٥٤، ومذاهب الإسلاميين.

ويرد الخياط على دعوى ابن الراوندى فيقول : « وهذا كذبٌ على إبراهيم. والمعروف من قول إبراهيم أن الله ـ جل ذكره ـ كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله : إن الله خلق الدنيا جملة ـ يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله. هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام، ثم قال (ابن الراوندى) : وكان (أى النظام) يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها » ويرد الخياط فيقول : « وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه عليه ».

والكلام فى الكمون يتعلق بالأمرين : كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

ويظهر مما قاله الأشعرى وابن الراوندى أن النظام كان يقول بكلا النوعين : كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

وكمون الأعراض معناه «أن الأعراض قديمة فى الأجسام غير أنها تكمن فى الأجسام وتظهر : فإذا ظهرت الحركة فى الجسم كمن السكون فيه، وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه ـ وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده فى محله».

أما كمون الموجودات ـ وهو الأهم ها هنا ـ فيشبه قول الرواقية «بالعلل البذرية».

وكان (أى النظام) يقول : ليس القوم فى طريق خلص المتكلمين، ولا فى طريق الجهابذة المتقدمين.

وكان (أى النظام) يقول : إن الأمة التى لم تنضجها الأرحام، ويخالفون فى ألوان أبدانهم وأحداق عيونهم وألوان شعورهم سبيل الاعتدال ـ لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك وعلى حسب ذلك تكون أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم وتصرف هممهم فى لؤمهم وكرمهم، لاختلاف السبك وطبقات الطبخ، وتفاوت ما بين الفطير والخمير، والمقصر والمجاوز ـ وموضع العقل عضو من الأعضاء، وجزء من تلك الأجزاء ـ كالتفاوت الذى بين الصقالبة والزنج. وكذلك القول فى الصور ومواضع الأعضاء ـ ألا ترى أن أهل الصين والتبت حذاق الصناعات، لها فيها الرفق والحذق ولطف المداخل والاتساع فى ذلك والغوص على غامضه وبعيده. وليس عندهم إلا ذلك : فقد يفتح لقوم فى باب الصناعات، ولا يفتح (لهم فيما)سوى ذلك.

« قال أبو إسحق : قال الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه، فذكر ما أعانهم به من الماعون(١). ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [الواقعة] ـ وكيف قال : «شجرتها»، وليس فى تلك الشجرة شيء. وجوفها وجوف الطلق فى ذلك سواء. وقدرة الله على أن يخلق النار عند مس الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حك العود وهو ـ تعالى وعز ـ لم يرد فى هذا الموضع إلا التعجيب من اجتماع النار والماء.

وهل بين قولكم فى ذلك وبين من زعم أن البذر الجيد والرديء، والماء العذب والمالح، والسبخة والخبرة الرخوة، والزمان المخالف والمرافق ـ سواء، وليس بينهم من الفرق إلا أن الله شاء أن يخلق عند اجتماع هذه ﴿حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾﴾ [عبس] دون تلك الأضداد.

الطفرة

من أغرب الآراء المنسوبة إلى النظام فى الطبيعيات قوله بالطفرة، وذلك أنه قال: «إن المار على سطح الجسم يسير من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المار ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها»(٢).

ويشرح الأشعرى آراء الناس فى الطفرة فيقول :

« زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثانى على جهة الطفرة، واعتل فى ذلك بأشياء : منها : الدوامة يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها وقطبها : وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها.

وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم أبو الهذيل وغيره وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا : هذا محال لا يصح وقالوا : إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك، وأن للفرس فى حال سيره وقفات خفيفة وفى شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها؛ ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه، وكذلك للحجر فى حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه.

وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر فى حال انحداره وقفات من الفلاسفة وغيرهم، وقالوا : إن الحجرين إذا أرسلا سبق أثقلهما، لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض على الحجر الأثقل، فيتحرك فى جهة اليمين

(١) عبد القاهر البغدادى : « أصول الدين » ص ٥٥ استانبول سنة ١٩٢٨.

(٢) ابن حزم : « الفصل » ج ٥ ص ٦٤.

والشمال والقدام والخلف، ويقطع الحجر الأخر فى حال العوائق التى تلحق هذا الحجر فى جهة الانحدار فيكون هذا أسرع.

وكان الجبائى يقول : إن للحجر فى حال انحداره وقفات وكان يقول : إن القوس الموترة فيها حـركات خفية، وكذلك الحائط المبنى، وتلـك الحركات هى التى تولد وقوع الحائط، والحركات التى فى القوس والوتر هى التى يتولد عنها انقطاع الوتر»[١].

وتروى الروايات أن النظام وصل إلى فـكرة الطفرة هذه إثر مـناظرة بينه وبين أبى الهـذيل، وإذا النظام قائم ورجله فى الماء يـتفكر، فـقال (أبو الهـذيل) : يا إبراهيم ! هكذا حال من ناطح الكباش.

فقال (النظام): يا أبا الهذيل ! جئتك بالقطع : إنه يطفر بعضا ويقطع بعضا.

فقال أبو الهذيل : ما يقطع ـ كيف يقطع ؟»[٢].

ومعنى هذا كمـا نفترض هو أن مناظرتهما فى الحـركة كيف تتم فى المكان : إذا كان ينقسم إلى غير نهاية فإنه لا يمكن قطع ولا أقل جزء منه، ولما كان المكان يقطع فهو لا ينقسم إلى غيـر نهاية. ورد النظام هو أن المتحرك يطفـر بعض المكان ويقطع البعض الأخر فيقطع من الجزء الأول إلى الثالث دون أن يمر بالثانى. فرد أبو الهذيل بأن قال : وحتى لو صح هذا فكيف يقطع ما قطعه ـ أفليس عليه أن يمر بما لا نهاية له ؟!

يقول د. بدوى : وحـجة أبى الهذيل شـبيهـة بالحجتين الأولى والثـانية من حجج زينون الإيلى ضد الحركة، ولكن الغرض عند كليهما مختلف تماما : فغرض أبى الهذيل هو إبطال انقسام المكان إلى غير نهاية، وغرض زينون الإيلى إبطال الحركة.

ولكن مصادرنا لم توضح لنا فكرة الطفرة عند النظام توضيحا كافيا : هل المكان المطفور خلاء أو ملاء ـ وهى مسألة كبيرة الأهمية ها هنا.

وقد تعرض للـرد على النظام فى مسألة الطفرة هذه أبو المعـالى الجوينى[٣]. وبين بعض حجج النظام ورد عليها بتوسع وتفـصيل مما يدل على أن مذهب النظام فى الطفرة كان لا يـزال حيا قـويا حتـى فى النصف الثانى من القـرن الخامس الهـجرى فليـراجع هناك[٤].

(١) مقالات الإسلاميين (٢/١٨-١٩) ومذاهب الإسلاميين.
(٢) « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ص ٥٠ بيروت سنة ١٩٦١.
(٣) ربيع الفكر اليونانى ص ١٢٩ ـ ١٣٠ الطبعة الرابعة القاهرة سنة ١٩٦٩. ومـذاهب الإسلاميين ص ٢٦٢. مذاهب الإسلاميين د. عبد الرحمن بدوى.
(٤) الشامل ص ٤٣٤ ـ ٤٤٤، الإسكندرية سنة ١٩٦٩.

مناظراته مع المانوية

وللنظام مناقشات عديدة مع المانوية، منها ما رواه الجاحظ[١] قال

« كان أبو إسحق (النظام) يسـأل المنانية عن مسألة قريبة المأخـذ قاطعة. وكاد يزعم أنها ليست له

وذلك أن المنانية تزعم أن العالم بما فـيه، من عشرة أجناس خمسـة منها خير ونور وخمسة منها شـر وظلمة. وكلها حاسة وحارة وأن الإنسان مركب من جـميعها على قدر ما يكون فى كل إنسان من رجحان أجناس الخير على أجناس الشر، ورجحان أجناس الشر على أجناس الخير. وأن الإنسان وإن كـان ذا حواس خمسة، فإن فى كل حاسة فنونا من ضد من الأجناس الخمسة. فـمتى نظر الإنسان نظرة رحمة فتلك النظرة من النور، ومن الخيـر، ومتى نظر نظرة وعيد فـتلك النظرة من الظلمة وكذلك جـميع الحواس، وأن حـاسة السمع جنس علـى حدة، وأن الذى فى حاسـة البصر من الخـير والنور لا يعين الذى فى حاسة السمع من الخيـر، ولكنه لا يضاده ولا يفاسده ولا يمنعه فهو لا يعينه لمكان الخلاف والجنس، ولا يعين عليه لأنه ليس شرا.

وأن أجناس الشر خـلاف لأجناس الشر، ضدٌ لأجناس الخـير، وأجناس الخـير يخالف بعـضها بعضـا ولا يضاد، وأن التعـاون والتآدى لا يقع بين مخالفـها، ولا بين متضادها، وإنما يقع بين متفقها.

قال (أى النظام) : فيقال للمنانى : ما تقول فى رجل قال لرجل : يا فلان! هل رأيت فلانا ؟ فقـال المسئول : نعم، قد رأيته ـ ألـيس السامع قد أدى إلى الناظر، والناظر قـد أدى إلى الذائق ؟! وإلا فلم قـال اللسان : نعم ! إلا وقـد سمع الصـوت صاحبُ اللسـان ؟!

وهذه مسألة قصيرة كما ترى ؛ ولا حيلة له بأن يدفع قوله ».

(١) الحيوان، ج٤ ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

محمد بن عبد الوهاب الجبائى

حياته وثقافته :

أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى : واسمه الكامل(١) : أبو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان.

ولقب الجبائى نسبة إلى جبًّا (بالضم ثم التشديد والقصر) « بلد أو كورة من عمل خوزستان. ومن الناس من جعل عبادان من هذه الكورة، وهى فى طرف من البصرة والأهواز، حتى جعل من لا خبرة له جُبًّا من أعمال البصرة. وليس الأمر كذلك. ومن جبًّا هذه أبو على محمد بن عبد الوهاب الجُبّائى المتكلم المعتزلى صاحب التصانيف، مات سنة ٣٣٠، ومولده سنة ٢٣٥. ابنه أبو هاشم عبد السلام كان كأبيه فى علم الكلام، وفضل عليه بعلم الأدب، فإنه كان إماماً فى العربية، مات سنة ٣٢١ ببغداد وجبًّا فى الأصل أعجمى . وكان القياس أن ينسب إليها جبّوى. فنسبوا إليها جبّائى على غير قياس ، مثل نسبتهم إلى الممدود ، وليس فى كلام العجم ممدود. وجبًّا أيضاً قرية من أعمال النهروان . . . وجبًّا أيضا قرية قرب هيت»(٢).

ويقول ابن حوقل فى « المسالك والممالك » فى فصل خوزستان إن جُبّى مدينة ورستاق عريض مشتبك العمائر بالنخل وقصب السكر وغيرهما.

وجبًّا تقع بالقرب من نهر دجيل أسفل الأهواز، وبالقرب منها مدينة سوق الاربعاء، وهى فى شرقى دجيل على نهر يشق المدينة إلى جانبين بينهما قنطرة من خشب تحتها السفن(٣).

مولده :

نص ابن خلكان(٤) على أن « ولادة الجبائى فى سنة خمس وثلاثين ومائتين »، وهو نفس التاريخ الذى ذكره ياقوت(٥) ومن قبلهما ابن النديم(٦).

---

(١) ابن خلكان برقم ٥٧٩، ج٣ ص ٣٩٨، القاهرة سنة ١٩٤٨.
(٢) ياقوت : معجم البلدان ج٢ ص ١٢ - ٣١ نشرة فستنفلد.
(٣) راجع كى لوسترانج : « بلدان الخلافة الشرقية »، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد ص ٢٧٧ - ٢٧٨ بغداد، ١٩٥٤.
(٤) ابن خلكان ج٣ ص ٣٩٩.
(٥) ياقوت: معجم البلدان ج٢ ص ١٣.
(٦) ابن النديم: الفهرست ص ٢٥٦.

نبوغه المبكر

يروى ابن المرتضى(١) حكاية عن نبوغه المبكر وقدرته فى صغره على الجدل فى مسائل علم الكلام فقال : « وكان على حداثة سنة معروفا بقوة الجدل، حكى القطان أنه اجتمع جماعة لمناظرة. فانتظروا رجلا منهم فلم يحضر، فقال بعض أهل المجلس : أليس هنا من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجبّرة رجل يقال له صقر. فإذا غلام أبيض الوجه زج نفسه فى صدر صقر وقال له : أسألك ؟ فنظر إليه الحاضرون وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه، فقال له : سَلْ ! فقال : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال: نعم ! قال : أفنسميه بفعله العدل عادلاً ؟ قال: نعم ! قال: فهل يفعل الجور ؟ قال: نعم ! قال : أفنسميه جائراً ؟ قال : لا. قال : فيلزم أن لا تسميه بفعله العدل عادلا .

فانقطع صقر. وجعل الناس يسألون : من هذا الصبيّ ؟ فقيل : هو غلام من جبَّاء ».

دراسته ومشايخه :

« كان شيخه أبا يعقوب الشحّام ولقى غيره من متكلمى زمانه »(٢) وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحق الشحام كان « من أصحاب أبى الهذيل، وإليه انتهت رياسة المعتزلة، وله كتب فى الرد على المخالفين وفى تفسير القرآن، وكان من أحذق الناس فى الجدل . . . وعاش ثمانين سنة »(٣). واتفق على أخذ الجبائى عنه كل المصادر(٤).

تآليفه :

كان غزير الإنتاج جداً. « قال أبو الحسين : وكان أصحابنا يقولون إنهم حرّروا ما أملاه أبو على فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة .

قال : وما رأيته ينظر فى كتاب إلا يوما نظر فى زيج الخوارزمى، ورأيته يوما أخذ بيده جزءا من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن .

وكان يقول أن الكلام أسهل شيء، لأن العقل يدل عليه»(٥).

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٨٠.
(٢) طبقات المعتزلة ص ٨٠.
(٣) الكتاب نفسه ٧١ - ٧٢.
(٤) الفهرست ص ٢٥٦، ابن خلكان ٣/٣٩٨ إلخ.
(٥) « طبقات المعتزلة » ص ٨٢.

ومع ذلك لم يذكــر له « الفهرست » لابن النديم كتابا واحدا! ولكن :

١- ذكر له ابن المرتضى[١] تفسيرا للقرآن لم يذكــر فيــه أحدا غيــر أبى بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم.

٢- وذكر له « كتبــا فى الرد على أهل النجوم، ويذكر أن كثيرا مــنها كان يجرى مجرى الأمارات التى يغلب الظن عندها »[٢] وفى موضع آخر يذكرها هكذا : « وكان أبو على ينظر فى شيء من النجــوم، وكان يقول : أكثره يجرى مجــرى الأمارات وله كتاب فى الرد على المنجمين ».

٣- أملى كتاب اللطيف على بعض تلاميذه : أبى الفضل الخجندى، وغيره[٣].

٤- وذكر الأشعــرى أنه نقض له الكتاب المعروف بـ الأصول، فــقال : « وألفنا كتــابا كبيــرا نقضنا فــيه الكتاب المعــروف بـ « الأصول » على مــحمد بن عــبد الوهاب الجبائى، كشفنا عن تمويهه فى سائر الأبواب التى تكلم فيها من اصول المعتزلة. وذكرنا ما للمعــتزلة من الحجج فى ذلك بما لم يأت به، ونقــضناه بحجج الله الزاهــرة وبراهينه الباهرة : يأتى كلامنــا عليــه فى نقضه فى جميع مسائل المعتزلة وأجوبتها فــى الفنون التى اختلفنا نحن وهُم فيهَا»[٤].

٥- وذكر كتابا آخر ردا على الجبائى فقال : « وألفنا كتابا أجبنا فيه عن مسائل الجبائى فى النظر والاستدلال وشرائطه»[٥].

٦- وفى « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى[٦].

وذكــر ابن النديم له (أى لأبى على الجــبائى) ســبــعين تصنيفــا، منهــا الرد على الأشعرى فــى الرواية، وهو زمان العجائب؛ لأن الأشــعرى كان من تلامذته ثم خــالفه وصنف فى الرد عليــه، فنقض هو بعض تصانيفه، وله الرد عــلى أبى الحسين الخــياط والصالحى والجاحظ والنظام والبردعى وغيرهم من المعتزلة فيما خالفهم فيه ».

(١) طبقات المعتزلة ص ٥٧ س ٧ .
(٢) ص ٩٩ س٤، ص ٩٤ س١٢ ـ س١٣ .
(٣) طبقات المعتزلة ص ١٠١ س١٢ ـ س ١٣ .
(٤) ابن عساكر : « تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى »، ص ١٣٠ . القاهرة ١٣٤٧هـ.
(٥) الكتاب نفسه ص ١٣٤ .
(٦) ج٥ ص ٢٧١ تحت رقم ٩٣٠، طبع حيدر أباد .

وفاتــه :

« توفى أبو على سنة ثلاث وثلاث مــائة. وكــان أوصى إلى أبى هاشم أن يدفنه فى العــسكر وأن لا يُخرجــه عنها. فلمــا مات، صــلى عليه أهل العــسكر. وأبى أبو هاشم إلا أن يحمله إلى جُبــاء. فحمله إلى مقبرة كان فــيها أم أبى على وأم أبى هاشم فى ناحية بستان أبى على. قال أبو الحسن : كنت أمر مع أبى على بالغدوات إلى ذلك البســتــانْ. فــإذا دخله بدأ بالقبــور فــدعا لأهلهــا[١]» وأصل هذه الرواية منقــول عن «الفهرست» لابن النديم (ص ٢٥٦)، وقد نص علــى وفاته فى هذا التاريخ، وكذلك فعل ابن خلكان وزاد، فقال : « وتوفى فى شعبان سنة ثلاث وثلثمائة »[٢].

وكان من تلامــيذه: أبى الحسين أبو القسم الــبلخى، ولما أراد الانصراف عنه إلى خراسان أراد أن يمر على أبى على الجبائى فسأله أبو الحسين بحق الصحبة ألا يفعل؛ لأنه خــاف أن ينسب إلى أبى على وهو من أحــفظ الناس لاخــتلاف المعــتزلة فى الكلام، وأعرفهم بأقوالهم.

وكان أبو القسم يكاتبه بعــد العود إلى خراسان حالا بعد حال، ليعــرف من جهته ما خفى عليه.

ومن هذه الطبقة: أبو القسم عبد الله بن أحمد محمود البلخي الكعبي: وهو يعد من معتزلة بغداد لأخذه عن أبى الحسين الخياط ونصرته لمذهب البغداديين.

وهو رئيس نبــيل، غزير العلم بالكلام والفــقه، وعلم الأدب، واسع المعــرفة فى مذاهب الناس.

وله مصنفات جليلة الفوائد: عيون المسائــل، وغيرها من مصنفاته آثاره جميلة فى مناظرة المخالفين واهتدى به ناس كثير من خراسان.

قال القاضى: وله كتاب فى التفســير وقد أحسن. وذكر عند أبى على فقال: هو أعلم من أستاذه.

قــال القاضى: وروى أنه دخل عــليه بعض أصــحاب أبــى هاشم، وكان يظهــر الاستفادة منه.

(١) « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ص ٨٤ ـ ٨٥ بيروت، ١٩٦١ .
(٢) مذاهب الإسلاميين ٢٨٤ .

وروى أنه حضر مجلس أبى أحمد المنجم والمتكلمون مجتمعون، فعظموه غاية الإعظام، ولم يبق أحد إلا قام له، ودخل يهودي، فتكلم معه بعضهم فى نسخ الشرائع، وبلغوا موضعا حكموا أبا القسم فيه، فقال لليهودى: إن الكلام عليك فقال اليهودي: وما يدريك ما هذا، فقال. . . . ؟؟

وحكى عن الرامهرمزى قال: أردت الخروج من عند أبى على، والانصراف إلى بلدي، فلما استعدت للركوب فى السفينة أنا ورفاقي، ذهبت لتوديع أبى على ورفاقى منتظرون لي، وجئت وهو يملي، فودعته فقال: اصبر، فضاق صدرى بذلك خوفا من ضجر رفقائي، فرجعت إلى توديعه، فقال لي: اصبر، فلما قرب الغروب قال: الآن فى ودائع الله، فعلمت أنه إنما أخرنى لشيء يتعلق بالاختيار. . يعنى اختيار ساعة صالحة. وهذا يدل على أن أبا على كان له تعلق بعلم النجوم، وأنه يقول بجواز العمل على ذلك، من دون اعتقاد تأثير لها، لكنها علامات لما أجرى الله العادة أن يفعله عند المقارنات المعروفة.

ومما يدل على ذلك ما حكاه أبو هاشم قال: كتب إلى أبو على فى بعض الأيام وأنا فى البدو، أن أجمع ما حصل، وأرجع قبل هجوم الليل ففعلت، فلما جن الليل وقع برد ومطر فسد لأجلهما أموال الناس. ولأبى على كتب فى الرد على أهل النجوم، ويذكر أن كثيرا منها يجرى مجرى الأمارات التى يغلب الظن عندها.

وكان أبو محمد الرامهرمزى من أخص أصحاب أبى على يستملى منه، كان يجيب كثيرا من المسائل التى ترد على أبى علي.

كان له حظ عظيم لا يوجد فى زمانه، وكتب بيده مصحفين، صار أحدهما إلى الصاحب الكافي، وكان الصاحب يتبجح بذلك ويقول: إن حروف خطه تصلح أن ينقض بها شبه المجبرة التى قالوا فيها: لو كان الخط من فعلنا، لأمكننا أن نكتب ثانيا مثل ما كتبناه أولا من غير اختلاف بين الخطين بوجه من الوجوه.

ومنها: رزق الله : قرأ على أبى على أولا، ثم على أبى هاشم وبلغ مبلغا عظيما.

قال القاضي: وكان شيخا حسنا حسن التعصب للمذهب، لقى أبا على ثم أبا هاشم، ثم أصحابه، ثم صار إلى بغداد، وكان يحضر عندي.

ومنها أيضا: غيرهم: أى غير هؤلاء الذين ذكرنا أسماءهم، هم جماعة منهم: أبو الحسن الأسفندياني، وله كتب صنفها فى الكلام والتفسير والحديث.

قيل لأبى هاشم: صف لنا هذين الرجلين: الصيمرى، والأسفندياني، فقال: مثل الصيمرى كمثل دار واسعة، كثيرة البيوت، فيها عامر وخراب، ومثل أبى الحسن الأسفندياني، مثل حجرة لطيفة متناسبة فى العمارة، فكأنه أشار فى أبى الحسن إلى أن علمه، وإن كان أقل فهو أحسن نظاما وترتيبا، وأن علم الصيمرى وإن كان أكثر فإنه يختلف فى الإصابة عدمها.

وانتفع بهما خلق كثير، إلا أن أبا بكر زاد على غيره بما صنفه من الكتب وأودعه إياها، ولم يطل عمره، ولو طال لأظهر علوما كثيرة، لكنه توفى سنة عشرين وثلاثمائة، وكان عمره حينئذ ست وخمسين سنة.

وله تعصب على أبى هاشم وأصحابه حتى أنه حضر مجلس أبى الحسن الكرخي، ينفر أصحابه الذين يعمرون مجلسه، ويوهم أنه خالف أبا على وساير الشيوخ فى مسائل عظم خلافه فيها.

ودخل الشيخ: أبو عبد الله على أبى بكر ليمتحنه فى مسئلة، فقال له فى جملة الكلام: إما أن تكون مناظرا أو مستفيدا، قال: لست بهذين الوصفين، قال: فلماذا تتكلم؟ قال لأجرب معرفتك فى أدلة التوحيد.

قال القاضي: قد كان فى كثير من ذلك يخالف ويتمسك بالضعيف من المذهب.

ومنهم: أبو الحسن أحمد بن يحيى بن على المنجم: كان متكلما خطيبا فاضلا زاهدا، وله حلقة يجتمع فيها المتكلمون، ويعد من معتزلة بغداد، وليس فى درجة من ذكرنا من الشيوخ، وإن كان فاضلا نبيلا، وتوفى سنة سبع وعشرين وثلاثمائة، وعمره سبعون سنة أو قريبا من ذلك. ومنهم: أبو الحسن بن فرزويه.

قال القاضي: وكان من الدين بمكان، وكثر الانتفاع به فى بساتين البصرة، وكان يدرس هنالك وكثر أصحابه، وكان يفضل عليا، وله حظ وافر فى الأدب، والشعر ومعرفة الناس، وأخذ عن أبى علي، وكان يميل إلى أبى هاشم ويمدحه ويعظمه.

وكان أبو على يميل إلى التوفيق ما بين الشيعة والمعتزلة: هم بأن يجمع بين الشيعة والمعتزلة بالعسكر. وقال: قد وافقونا فى التوحيد والعدل وإنما خلافنا فى الإمامة، فاجتمعوا حتى تكونوا يدا واحدة. قصده محمد بن محمد الصيمرى[1].

يقول القاضى عبد الجبار واصفا الصيمرى قد كان أغلظهم وقد كان فيه خشونة حتى كان ربما أنكر على أبى على بعض ما يأتيه[2].

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩١.

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٥.

مناظرته مع الأشعري:

رويت هـذه المناظرة في عـدة مصادر، ومنهـا ما رواه ابن خلكان[1] قال:

«وعنه (أي عن أبي علي الجبائي) أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، شيخ السنة، علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء: فيقال إن أبا الحسن المذكور (= الأشعري) سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمنا برّا تقيا، والثاني كان كافرا فاسقا شقيا، والثالث كان صغيرا. فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة.

فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له؟

فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات.

فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال الجبائي: يقول الباري - جل وعلا - كنتُ أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الأليم، فراعيتُ مصلحتك.

فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون.

قال: لا، بل وقف حمارُ الشيخ في العقبة».

وانقطع الجبائي.

وهذه المناظرة دالة على أن الله تعالى خص من شاء برحمته، وخص آخر بعذابه، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض.

ثم وجدت في تفسير القرآن العظيم تصنيف الشيخ فخر الدين الرازي في سورة الأنعام: «أن الأشعري لما فارق مجلس الأستاذ الجُبائي وترك مذهبه، وكثر اعتراضه على أقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق يوما أن الجبائي عقد مجلس التذكير، وحضر عنده عالم من الناس فذهب الأشعري إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض النواحي مختفيا عن الجبائي، وقال لبعض من حضره من النساء: أنا أعلمك مسألة فاذكريها

(1) ابن خلكان (ج٣ ص ٣٩٨)

لهذا الشيخ. ثم علمها سؤالا بعد سؤال. فلما انقطع الجبائي في الأخير رأى الأشعري، فعلم أن المسألة منه، لا من العجوز».

وكان الجبائي يقول: «قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم، لأنه لو أبقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما احترمه، فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم[1]».

قال أبو الحسن: والرافضة لجهلهم بأبي علي ومذهبه يرمونه بالنصب، وكيف وقد نقض كتاب عباد في تفضيل أبي بكر، ولم ينقض كتاب الإسكافي المسمى: المعيار والموازنة في تفضيل أبي بكر.

جليل الكلام

صفات الله

الله عالم

كان الجبائي يرى «أن الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء الجواهر والأعراض.

وكان يقول: إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات.

وكان يقول: إن الطاعة تسمى طاعة قبل كونها، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها.

وكان يقسم الأسماء على وجوه: فما سُمي به الشيء نفسه فواجبٌ أن يسمى به قبل كونه كالقول: «سواد» - إنما سمي سوادا لنفسه، وكذلك البياض، وكذلك الجوهر إنما سمي جوهرا لنفسه. وما سمي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه، كالقول: «شيء»، فإن أهل اللغة سموا بالقول: «شيء» كلّ ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه. وما سُمي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس أخر كالقول: «لون» وما أشبه ذلك فهو مسمى قبل كونه وما سمي به الشيء لعلة فوجدت العلة قبل وجوده فواجبٌ أن يسمى بذلك قبل وجوده كالقول: «مأمورٌ به»

(1) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

إنما قيل : «مأمور به» لوجود الأمر به ؛ فواجبٌ أن يسمى مأمورا به فى حال وجود الأمر ؛ وإن كان غير موجود فى حال وجود الأمر ـ وكذلك ما سُمى به الشيء لوجود علة يجوز وجودها قبله ـ وما سمى به الشيء لحدوثه ولأنه فعل فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول : « مفعول ومُحدث » وما سمى به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه، كالقول : « جسم »، وكالقول : «متحرك»، وما أشبه ذلك. وكان ينكر قول من قال : « الأشياء أشياء قبل كونها » ـ ويقول : هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها، ليس غيرها. فإذا قال القائل : «الأشياء أشياء قبل كونها » فكأنه قال : أشياء قبل أنفسها» [1].

والمسألة التى يثيرها الجبائى هنا هى : هل معلومات الله معلومات قبل كونها، وكذلك مقدوراته هل هى مقدورات قبل كونها، وكذلك هل الأشياء أشياء قبل كونها؟.

ذلك أن بعض المتكلمين يقولون إن علم الله بالشيء هو كونه ومعنى هذا أن الشيء موجود منذ الأزل، لأن علم الله قديم. فهل معنى هذا أن الأشياء قديمة ؟ لا يمكن القول بهذه النتيجة لأنها تتنافى مع فكرة الخلق والإيجاد. ولو قلنا ـ على العكس ـ إن علم الله بالشيء يكون حال إيجاده، فمعنى هذا أن علم الله متغير حادث بخلقه الأشياء ويزيد كلما أوجدها. وهذا أيضا يتنافى مع ما ينبغى لله من ثبات وعدم تغير.

وفى الجواب عن هذه المسألة يقول أبو الحسين الصالحى « إن الله لم يزل عالما بالأشياء فى أوقاتها، ولم يزل عالما أنها ستكون فى أوقاتها، ولم يزل عالما بالأجسام فى أوقاتها، وبالمخلوقات فى أوقاتها ويقول : لا معلوم إلا موجود ولا يسمى المعدومات معلومات، ولا يسمى مالم يكن : مقدورا، ولا يسمى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت، ولا يسميها أشياء إذا عُدمت» [2]. وهذا موقف توفيقى بين القول بأن علم الله أزلى والقول بأن الأشياء محدثة، فهو يقول إن الله يعلم أن الشيء سيحدث فى وقت كذا : فعلمه أزلى، والشيء محدث فى زمان معلوم. ولما كان يقول أيضا: إنه «لا معلوم إلا موجود، ولا يسمى المعدومات معلومات »، فقد فسر وجود ما يعلمه الله قبل إيجاده له بأنه وجود فى علم الله، لا فى الواقع .

لكن هذا لا يحل المشكلة فى شيء، لأن علم الله يجب أن يتعلق بموجود بالفعل، لا بمعدوم. لهذا كان هشام بن عمرو الفوطى أكثر منطقية حين قال : «لا أقول

(١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » جـ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ القاهرة ١٩٥٠.
(٢) نفس المصدر ص ٢١٩.

لم يزل عالما بالأشياء» لأنى «إذا قلت : لم يزل عالما بالاشياء ثبتها لم تزل (=أزلية) مع الله عز وجل . وإذا قيل له : أفتقول : إن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء ؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ؛ ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود. وكان لا يُسمى مالم يخلقه الله ولم يكن : شيئا» (الموضع نفسه). فالفوطى إذن رفض ما ذهب إليه أبو الحسين الصالحى من أن الله لم يزل عالما بالأشياء أنها ستكون فى أوقاتها ؛ وقال إن معنى ذلك هو وجود الأشياء منذ الأزل مع الله، مادام علمه بكونها أزليا وإن تعلق بأنها ستكون فى وقت معين .

أما موقف الجبائى كما عرضه الأشعرى فغير واضح تماما : هل يقول إن الله يعلم الأشياء قبل وقوعها علما أزليا أو يعلمها أنها ستكون فى وقت معلوم، أو يعلمها كلما تحدث ؟

فمن ناحية يذكر أنه يقول: « إن الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض، وكان يقول: إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها »، ومن ناحية أخرى « ينكر قول من قال الأشياء أشياء قبل كونها، ويقول : هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها ووجودها ليس غيرها » ولا يتضح كيف يوفق بين هذين القولين المتعارضين، إذ كيف تعلم الأشياء أشياء قبل كونها، ولا يجوز أن يقال إن الأشياء أشياء قبل كونها ؟ هذا تناقض واضح لا يبين من نص الأشعرى كيف حله الجبائى؛ وربما يكون فى نص الأشعرى تحريف أو سوء تعبير.

اللطف الإلهى

اللطف عند المتكلمين هو أن يختار المرءُ الواجب، ويتجنب القبيح. أو أن يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح . ويسمى أيضا توفيقا، وربما يسمى عصمة ؛ وقد يسمى هدى أو هداية.

ويكون إما من فعل الله، أو من فعل العبد . والأخير يشمل فعلنا وفعل غيرنا.

وقد ذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه « إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ؛ وجعلوا العلة فى ذلك أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد فى العالم عاص؛ لأنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح. فلما وجدنا فى المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبينا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى» [1].

(١) « شرح الأصول الخمسة » للقاضى عبد الجبار ص ٥٢٠.

ويشرح الأشعرى موقف بشر بن المعتمر ومن قال بقوله هكذا : « عند الله سبحانه لطفٌ لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن، وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذى يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه. وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء، بل ذلك محال، لأنه لاغاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح. وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم وما تيسر عليهم - مع وجوده - العمل بما أمرهم به. وقد فعل ذلك بهم، وقطع منتهم»(١).

أما الجبائى فكان يرى أن الله فعل « بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم ؛ ولو كان فى معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدا لفسادهم غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا. وليس فعل ذلك واجبا عليه، وإذا تركه كان عابثاً فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان»(٢).

وأصل هذه المسألة أنه إذا كان الله قادرا على اللطف بالعباد، أى علهم يختارون الواجبات أو الخير، ويتجنبون القبائح أو الشر، فلماذا لم يلطف بهم ؟ أفما كان هذا واجبا عليه، بحكم أنه لا يفعل إلا الأصلح ؟ لهذا ذهب قوم إلى القول بأنه كان يجب على الله أن يلطف بعباده جميعا فيجعلهم يفعلون الواجب ويجتنبون القبيح. وقالوا فى تبرير ذلك : «إنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات، ومن المقدورات : الألطاف، فيجب أن يكون قادرا عليها» (٣).

وقد أجاب على هذا من أنكروا ذلك من المعتزلة، مثل القاضى عبد الجبار، «بأن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادرا لذاته وجب قدرته عليه. ففسد ما ظنوه. يبين ما ذكرناه أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح. وليس هذا جنسا مخصوصا يجب فى القادر لذاته أن يكون قادرا عليه لا محالة» (٤).

(١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ج١ ص ٢٨٧.
(٢) الكتاب نفسه ج١ ص ٢٨٨.
(٣) « شرح الأصول الخمسة » ص ٥٢٣ - ٥٢٤.
(٤) المرجع السابق ص ٥٢٤.

واللطف من أسمائه أيضاً : الهدى، أو الهداية. وقد اختلف المعتزلة : هل يقال إن الله هدى الكافرين ، أم لا ؟ - على مقالتين :

١- فقال أكثر المعتزلة أن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا، ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم فلم يصلحوا.

٢- وقال قائلون : لا نقول : إن الله هدى الكافرين على وجه من الوجوه، بأن بين لهم ودلهم؛ لأن بيان الله ودعاءه هدى لمن قبل، دون من لم يقبل، كما أن دعاء إبليس إضلال لمن قبل دون من لم يقبل »

والجبائى يرى فى هذه المسألة أنه ينبغى ألا نقول: «إن الله هدى بأن سمى وحكم، ولكن نقول : هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم، وأنه هدى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافه - وذلك ثواب يفعله بهم فى الدنيا، وأنه يهديهم فى الآخرة إلى الجنة، وذلك ثواب من الله سبحانه لهم كما قال: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿٩﴾﴾ [يونس](١).

ومن أسماء اللطف أيضا : التوفيق.

وقد اختلف المعتزلة فى التوفيق على أربعة أقاويل :

١) فقال قائلون : التوفيق من الله سبحانه ثوابٌ يفعله مع إيمان العبد، ولا يقال للكافر : موفَّق، وكذلك التسديد.

٢) وقال قائلون : التوفيق هو الحكم من الله أن الإنسان موفق، وكذلك التسديد.

٣) وقال جعفر بن حرب : التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة فى العبد ، ولا يضطرانه إليها، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقاً مسدَّداً.

٤) وقال الجبائى : التوفيق هو اللطف الذى فى معلوم الله سبحانه أنه إذا فعله وفق الإنسانُ للإيمان فى الوقت، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن، وإن الكافر إذا فعل به اللطف الذى يوفق للإيمان فى الوقت الثانى فهو موفق لأن يؤمن فى الثانى، ولو كان فى هذا الوقت كافراً، وكذلك العصمة عنده لطف من ألطاف الله »(٢).

(١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ٢٩٨.
(٢) الأشعرى : «مقالات الإسلاميين» ج١ ص ٣٠٠.

الإيمان

عند الجبائى أن الإيمان هو ما فرضه الله على عباده من فروض، أما النوافل فلا تدخل فى الإيمان. وكل خصلة من الخصال التى افترضها الله على عباده هى بعض الإيمان بالله، وهى أيضا إيمان بالله.

وكان يرى «أن من الذنوب صغائر وكبائر، وأن الصغائر تستحق غفرانها باجتناب الكبائر، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر. وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة، والعزم على الكفر كفر»[1]. فكأنه يسوى بين العزم على الذنب وارتكاب الذنب بالفعل من حيث صفة القبح، أى أنه يرى أن حكم النية حكم الفعل. وهى نزعة سقراطية واضحة فى الأخلاق.

وكان يفرق فى الحكم بين أسماء اللغة، وأسماء الدين. فأسماء اللغة مشتقة من الأفعال وتنقضى بانقضاء الأفعال، أما أسماء الدين فيسمى بها الإنسان فى حالة فعله وفى حالة انقضاء فعله. ومعنى هذا أن أسماء اللغة تطلق على الأفعال حين وقوعها، أما أسماء الدين فتطلق على الأحوال الراسخة التى أصبحت بمثابة عادات habitus. وأهمية هذه التفرقة تظهر فى مسألة التسمية بالإيمان: هل المؤمن الذى يرتكب معصية لا يزال يعد مؤمنا، أو تسقط عنه صفة الإيمان بارتكابه المعصية؟ فعلى رأى الجبائى يسمى من ارتكب معصية مؤمنا بما سبق له فعله من أعمال الإيمان، أى بمعنى أن الغالب على أحواله الإيمان.

ومن ناحية أخرى: هل اليهودى مثلا يمكن أن يسمى مؤمناً؟ يرى الجبائى أنه يمكن أن يسمى مؤمناً بحسب أسماء اللغة، أما بحسب أسماء الدين فلا يعد مؤمنا، لأن الغالب على أفعاله ليس الإيمان. فهو مؤمن بحسب الاستعمال اللغوى حين يفعل فعلا من أفعال الإيمان، ولكنه غير مؤمن بحسب الاستعمال الدينى؛ لأن أغلب أفعاله لا تتفق مع الإيمان.

وهذا تجديد قام به الجبائى فى مسألة الأسماء عند المعتزلة «إذا كانت المعتزلة قبله - إلا الأصم - تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول: إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر،

(١) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٣٠٥.

ونسميه (فى) منزلة بين المنزلتين، وتقول: فى الفاسق إيمانٌ لانسميه به مؤمناً، وفى اليهودى إيمان لا نسميه به مؤمناً»[1]. ولكن ليس معنى هذا أن الجبائى خالف المعتزلة فى القول بأن الفاسق فى منزلة بين منزلتين؛ فهو لا يزال يقول معهم إن الفاسق فى منزلة بين المنزلتين. من حيث أسماء الدين، وكل ما أتى به من جديد يخالفهم به هو أنه قال: إن الفاسق يعد من حيث أسماء اللغة مؤمنا، لأن غالب أفعاله تتفق مع الإيمان فالخلاف بينهم وبينه إذن فى هذه المسألة الأساسية خلاف لفظى إذن أكثر منه خلافاً جوهرياً فى الموضوع. وما كان يمكن أن يكون الأمر غير ذلك؛ لأن القول بالمنزلة بين المنزلتين من أصول المعتزلة الخمسة.

وعند الجبائى أن اجتماع صغائر قد يولد كبيرة «كالرجل يسرق درهما ثم درهما حتى يكون سارقا لخمسة دراهم يسرقها درهما درهما - قد يجوز أن يكون سرقة كل درهم على انفراده صغيراً، فإذا اجتمع ذلك كان كبيرا. وقال غيره من المعتزلة: إن لم تكن سرقة كل درهم على انفراده كبيرا فليس ذلك إذا اجتمع كبيرا»[2].

خلق القرآن

فى عرضنا لرأى أبى الهذيل فى مسألة خلق القرآن عرضنا فى الوقت نفسه رأى محمد بن عبد الوهاب الجبائى لاتفاقهما فى الرأى فى هذه المسألة.

ويزيد الأشعرى بالنسبة إلى الجبائى أنه كان يقول: «إن كلام الله سبحانه لا يُحكى، لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله، وليس أحدٌ يأتى بمثل كلام الله عز وجل، ولكنه يُقرأ ويحفظ ويُكتب. وكان يقول: إن الكلام يُسْمَع ويستحيل أن يكون مرئيا»[3].

(١) الكتاب نفسه، ج ١ ص ٣٠٥.
(٢) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين»، ج ١ ص ٣٠٧.
(٣) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٢٤٣.

دقيق الكلام

١- الجوهر

يرى الجبائي أن «الجواهر على نسق واحد، وهي أنفسها جواهر، وهي متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة»(١)، والجواهر تُعلم جواهر قبل أن تكون.

وقال إنه «يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم: من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد، وأحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد، وجوز أن يخلق الله حيا لا قدرة فيه. وأحال تعري الجوهر من الأعراض»(٢). والجوهر الفرد يلقى بنفسه ستة أمثاله، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد. والجزء الواحد يجوز أن يحله حركتان، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حل كُل جزء منه حركتان معا.

٢- الحركة

وقال: إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركةٌ. وأنكر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض، أو أن يكون حركة أو لون أو قوة لأحد الأشياء(٣).

ومن رأيه أن للحجر في انحداره وقفات، وأن القوس الموترة فيها حركات خفية، وكذلك الحائط المبني، وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولد عنها انقطاع الوتر.

وجوّز أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء، وإن يحرك الله العالم لا في شيء. والجسم إذا كان مكانه متحركا فهو متحرك، وهذه حركة لا عن شيء.

والحركات والسكون أكوانٌ للجسم، والجسم في حال خلق الله له ساكنٌ.

والحركات أجناس، وهي متضادات: فالتيامن ضد التياسر، والقيام ضد القعود، والتقدم ضد التأخر، والتصاعد ضد الانحدار. وكل حركة زوالٌ، فلا حركة إلا وهي زوال، وإنه ليس معنى الحركة زوالا ؟

(١) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٩.
(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ١١.
(٣) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ١٦، ١٧.

فقال (أي الجبائي): من قبل (= لأن) أن حبلا لو كان معلقا بسقف فحركّه إنسان لقلنا: زال، واضطرب، وتحرك، ولم نقلْ إنه انتقل.

فقلت له: ولم لا يقال: انتقل في الجو، كما قيل تحرك وزال واضطرب؟

فلم يأت بشيء يوجب التفرقة» هكذا يقول الأشعري(١) في مناقشته لأستاذه الجبائي في هذه المسألة.

والحركات كلها لا تبقى.

أما السكون فعلى ضربين: «سكون الجماد وسكون الحيوان. وسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى»(٢).

٣- الأعراض

كان الجبائي يقول ببقاء أعراض كثيرة. وكان يقول: «إن كل ما فعله الحيّ في نفسه مباشرا من الأعراض فهو غير باق. وكذلك يقول: إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء وكذلك يقول في الأجسام إنها تبقى لا ببقاء، وكذلك يجز بقاء الكلام»(٣).

وقال بمثل ما قال به أبو الهذيل من أن الأجسام والأعراض ترى، لكنه خالفه في قوله بلمس الأعراض(٤).

وفناء الجسم يوجد لا في مكان، وهو مضادٌ له. ولكل جسم فناءٌ من جنسه، وقال: إن السواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض ؛ وكذلك كل شيء في وجوده عدم فهو فناء ذلك الشيء. وفناء العرض يحلّ في الجسم. والفناء لا يفنى(٥).

(١) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٤٢.
(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٤٥.
(٣) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٤٥.
(٤) الكتاب نفسه، ج٢ ص ٤٧.
(٥) الكتاب نفسه ج٢ ص ٥١- ٥٢.

العليــة

اختلف المتكلمون فى العلل وعلاقاتها مع معلولاتها. وقد ذكر الأشعرى[1] عشرة أقاويل فى هذا الاختلاف:

١ـ قال بعضهم: العلة علتان: فعلة مع المعلول، وعلة قبل المعلول. فعلة الاضطرار مع المعلول، وعلة الاختيار قبل المعلول. فعلة الإضرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنسانا فألم؛ فالألم مع الضرب وهو الاضطرار. وكذلك: إذا دفعت حجرا فذهب: فالدفع علة للذهاب، والذهاب ضرورة، وهى معه.

وقالوا: الأمر علة الاختيار، وهو قبله... (وهذا) قول الإسكافى.

٢- وقال بعضهم: علة كل شىء قبله؛ ومحالٌ أن تكون علةُ الشىء معه. وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئا فعلمه بأنه حاملٌ له بعد حمله يكون بلا فصل، وعلى أن عداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فصل. وهذا قول بشر بن المعتمر..

٣- وقال بعضهم: العلّة قبل المعلول حيث كانت والعلّة علتان: علة موجبة وهو قبل الموجب، (وهى) التى إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف فى معناها، ولم يجز منه ترك لما أراده بعد وجودها؛ ـ وعلة قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشىء وخلافه. وذلك لأنى قد أقول: أطعتُ الله لأن الله أمرنى، أعنى لأجل الأمر، ورغبتُ فى طاعة الله وأثرتها؛ وقد تمكننى مخالفة الأمر وترك المأمور به، قد كان ذلك من كثير من الخلق. ومثله قوله: إنما جئناك لأنك دعوتنا، وجئتك لأنك أرسلت إلى.

٤- وقال قائلون: العلة علتان: علة قبل المعلول، وهى متقدمة بوقت واحد. وماجاز أن يتقدم الشىء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له، ولا يجوز أن يكون علة له. وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك. وهذا قول الجبائى.

٥- وقال قائلون: العلة لا تكون إلا مع معلولها. وما تقدم وجوده وجود الشىء فليس بعلة له. وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل، وأنها لا تكون إلا معه.

(١) الأشعرى «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٦٩ ـ ٧٠

٦- واختلفوا فيما بينهم: فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة، كما أن الاستطاعة توجب الاختيار، وهذا قول إبراهيم البخارى.

٧- ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة، وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار.

٨- وقال بعض هؤلاء: فى المدرك للشىء طبيعة تولد الإدراك. وأبى ذلك بعضهم.

٩- وقال قائلون: العلة لا تكون إلا مع معلولها، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علة، وهذا قول عباد بن سليمان[1].

١٠- وقال قائلون: العلل منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول؛ وعلة يكون معلولها معها كحركة ساقى التى تبنيها حركتى؛ وعلة تكون بعدُ، وهى الغرض، كقول: إنما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها؛ والاستظلال يكون فيما بعد، وهذا قول النظام».

ومن هذه الآراء فى العلاقة الزمنية بين العلة والمعلول نتبين أن رأى الجبائى هو أن العلة على نوعين: علة قبل المعلول تسبقه مباشرة، وعلة تكون مع معلولها مثل الضرب والألم فيهما يقعان معا. وبالنسبة إلى العلة الأولى يرى أنه إذا لم تسبق العلة مباشرة بل توسط شىء، فإنها لاتعد علة. ولكن ليس لدينا أكثر من ذلك لإيضاح رأيه فى تحديد ما هى العلة. وكل ما هنالك أنه قال: إن «السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب، وليس الموجب للشىء إلا من فعله وأوجده»[2]. ويتفق مع هذا قوله إن الإرادة ليست موجبة لمرادها[3]. والإرادة التى هى قصد للفعل تكون مع الفعل، وليس قبل[4]. وأجاز أن يريد الإنسان إرادته، كما نقل ذلك الأشعرى فى روايته لما جرى فى مناظرة بينهما.

(١) مذاهب الإسلاميين ٣٠٧ .
(٢) الاشعرى : «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٨٨.
(٣) الكتاب نفسه ج٢ ص ٩٠
(٤) الكتاب نفسه ج ٢ ص ٩٣

الدولة

دار الإيمان، ودار الكفر

ميّز الجبائى بين نوعين من البلاد: دار الإيمان ودار الكفر. «فكل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم بها، أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر أو بإظهار الرضا بشىء من الكفر وترك الإنكار له ـ فهى دار كفر.

وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر، أو إظهار الرضا بشىء من الكفر وترك الإنكار له ـ فهى دار إيمان»[1].

ويعلق الأشعرى على موقف الجبائى هذا قائلا: «إن بغداد، على قياس الجبائى هذا، «دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذى هو عنده كفر، أو الرضا: كنحو القول إن القرآن غير مخلوق، وإن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلما به، وإن الله سبحانه أراد المعاصى وخلقها؛ لأن هذا كله عنده كفر. وكذلك القول فى مصر وغيرها على قياس قوله، وفى سائر أمصار المسلمين، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر ـ ومعاذ الله من ذلك». أى أنه لما كانت أية مدينة من المدن الكبيرة لابد تحتوى على آراء مخالفة يكفر الناس بها بعضهم بعضا، فكل مدينة إذن دار كفر! لكن استدلال الأشعرى هنا يتجاوز ما قاله الجبائى: ذلك أن الجبائى يحدد ذلك بقوله: إظهار ضرب من الكفر، أو إظهار الرضا بشىء من الكفر وترك الإنكار له ؛ وما دام المؤمن الحق لا يظهر أى ضرب من الكفر، ولا يظهر الرضا بشىء منه بل يستنكره، فهو لن يعد كل مدينة دار كفر، بل فقط تلك التى يظهر فيها هو أى ضرب من الكفر أو لا يستنكر ما يراه فيها من الكفر، ومذهبه هنا متسق مع ما يذهب إليه المعتزلة فى أحد أصولهم الخمسة، وهو: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إذ بتطبيق هذا الأصل يجب على المؤمن أن ينهى عن المنكر وبالتالى أن يستنكر مايراه منكرا أو كفرا، ولا يسكت عليه وتبعا لذلك لن تكون المدينة دار كفر، ما دام سيستنكر كل ما يراه منكرا أو كفرا.

فإلزام الأشعرى هذا مغالطة، وموقف الجبائى سليم متسق مع أصل المعتزلة فى القول بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وليست دار الإسلام إذن دار كفر، ما دام المعتزلى يؤدى واجبه وينفذ هذا الأصل، وهو بحكم مذهبه لابد فاعل ذلك.

(١) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ١٣٧ .

الإمامة

يرى المعتزلة أن الإمامة تكون بانعقاد رأى الأمة على اختيار من يكون لها إماما فى شئون دينها ودنياها.

لكن ثم مشكلة وهى: ماذا يكون الأمر لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان للإمامة ؟

اتفق أبو على الجبائى مع ابنه أبى هاشم فى أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عقد له أولا. أما إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة فإن بينهما خلاف: «فعند أبى هاشم أنه لا تنعقد إمامة واحد منهما، كما فى ولى النكاح، ولا بد أن يعقد ثانيا لأحدهما. وقد قال أبو على: إنه لو اتفق العقد لهما جميعا فى حالة واحدة، فإن الواجب أن يقرع بينهما»[1].

وعند المعتزلة عامة أن الإمام بعد رسول الله ﷺ: أبو بكر ثم عمر، ثم عثمان، ثم على، ثم من اختارته الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم؛ ولهذا نراهم يعتقدون إمامة عمر بن عبد العزيز لأنه سلك طريق الخلفاء الراشدين الأربعة.

وفى التفضيل ذهب المتقدمون من المعتزلة إلى أن أفضل الناس بعد الرسول ﷺ هو أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على، إلا واصل بن عطاء فإنه فضل عليا على عثمان؛ ولهذا سموه شيعيا.

أما أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم فقد توقفا فى التفضيل، فلم يفضلا أحد الخلفاء الراشدين الأربعة على الآخر، وقالا: «ما من خصلة ومنقبة ذكرت فى أحد هؤلاء الأربعة، إلا ومثله مذكور لصاحبه»[2].

(١) القاضى عبد الجبار: «شرح الأصول الخمسة» ص ٧٥٧.

(٢) الكتاب نفسه ص ٧٦٧.

أبو هاشم الجبائي

حياته وثقافته:

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي على محمدالجبائى بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حُمران بن أبان مولى عثمان بن عفان.

أما مولده فقد ذكر عنه الخطيب البغدادى فى «تاريخ بغداد»(١). ما يلى: حدثنى التنوخى عن أبى الحسن احمد بن يوسف الأزرق قال: قال ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى: ولدتُ فى سنة سبع وسبعين ومائتين، وولد أبى -أبو على- سنة خمس وثلاثين ومائتين، ومات فى شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة».

وقد ورد هذا التاريخ محرفا فى ابن(٢) خلكان هكذا: «وكانت ولادة أبى هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين»، وربما كان التحريف من الناسخ أو الطابع.

وكان مولده بالبصرة.

قدومه إلى بغداد

ثم قدم إلى بغداد سنة أربع عشرة وثلاثمائة، كما نص على ذلك ابن النديم(٣).

وذكر ابن المرتضى(٤) سبب قدومه إلى بغداد، فقال: «ولما قل ما فى يده قدم إلى بغداد سنة سبع عشرة وثلاث مائة» ومن هذا نرى خلافا فى بيان سنة قدومه إلى بغداد.

قال الخطيب البغدادى عنه: إنه «سكن بغداد إلى حين وفاته»(٥).

دراسته

أخذ علم النحو عن أبى العباس المُبرد «وكان فى المبرد سخف: فقيل لأبى هشام:

(١) الخطيب البغدادى: «تاريخ بغداد» ج ١١ ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥.
(٢) «وفيات الأعيان» ج٢ ص ٣٣٥ القاهرة طبعة محيى الدين عبد الحميد.
(٣) ابن النديم «الفهرست» ص ٢٦١، القاهرة.
(٤) «طبقات المعتزلة» ص ٩٦ س ١٠.
(٥) «تاريخ بغداد» ج١١ ص ٥٥ تحت رقم ٥٧٣٥.

كيف تحتمل سخفه؟ قال: رأيت احتماله أولى من الجهل بالعربية - هذا معنى كلامه»(١).

وأخذ علم الكلام عن أبيه. وكان شديد الحرص عليه، ملحاحا فى سؤال أبيه عن مختلف مسائل الدين حتى كان أبوه يتأذى به، قال ابن المرتضى: «وكان من حرصه يسأل أبا على (الجبائى) حتى يتأذى به فسمعت أبا على فى بعض الأوقات عند حجاجه يقول: لا تُؤذنا! ويزيد فوق ذلك، وكان يسأل طول نهاره ما قدر عليه. فاذا كان فى الليل سبق إلى موضع بيته لئلا يُغلق دونه الباب، فيستلقى أبو على على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائما يسأله حتى يضجره، فيحول وجهه عنه فيتحول إلى وجهه فلا يزال كذلك حتى ينام، وربما سبق هو (أى أبو على) فأغلق الباب دونه (أى دون أبى هاشم) ومن هذا حرصه على ما فيه من الذكاء لم يتعجب من تقدمه فى العلم»(٢).

وفاته

وتوفى يوم الأربعاء لاثنتى عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، ببغداد، ودفن فى مقابر البستان من الجانب الشرقى، وفى ذلك اليوم توفى أبو بكر محمد بن دُرَيد اللغوى المشهور(٣) وفى «تاريخ بغداد»(٤) للخطيب البغدادى: «قال أبو الحسن (أحمد بن يوسف الأزرق): ومات أبو هاشم فى رجب أو فى شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد. وتوليتُ دفنه فى مقابر باب البستان من الجانب الشرقى. حدثنى عبيد الله بن أبى الفتح عن طلحة بن محمد بن جعفر أن أبا هاشم بن أبى على الجبائى مات ببغداد فى سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، أخبرنا على بن أبى على عن أبيه قال: حدثنى أبو على الحسن بن سهل بن عبد الله الأيذجى القاضى - قال: لما توفى أبو هاشم الجبائى ببغداد اجتمعنا فئة لندفنه، فحملناه إلى مقابر الخيزران فى يوم مطير، ولم يعلم بموته أكثر الناس فكنا جميعه فى الجنازة فبينا نحن ندفنه إذ حملت جنازة أخرى ومعها جميعه عرفتهم بالأدب فقلت لهم: جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبى بكر بن دريد فذكرت حديث الرشيد لما دفن محمد بن الحسن والكسائى بالرى فى يوم واحد قال: وكان هذا فى سنة ثلاث وعشرين وثلثمائة. فأخبرت أصحابنا بالخبر: وبكينا على الكلام والعربية طويلا ثم افترقنا».

(١) ابن المرتضى «طبقات المعتزلة» ص ٩٦.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٣) ابن خلكان «وفيات الأعيان»، الترجمة رقم ٣٥٦ج٢ ص ٣٥٥ القاهرة ١٩٤٨
(٤) الخطيب البغدادى: «تاريخ بغداد» تحت رقم ٥٧٣٥، ج١١ ص ٥٥ - ٥٦. القاهر ١٩٣١

مؤلفاته:

ذكر له ابن النديم فى «الفهرست»[١] الكتب التالية:

١- الجامع الكبير[٢].

٢- الأبواب الكبير ـ وذكره الجوينى[٣].

٣- الأبواب الصغير.

٤- الجامع الصغير ـ وقد ذكره ونقل عنه عبد الجبار[٤].

٥- الإنسان.

٦- العوض.

٧- المسائل العسكريات ـ وقد ذكره ونقل عنه عبد الجبار[٥].

٨- النقض على ارسطاطاليس فى «الكون والفساد».

٩- الطبائع والنقض على القائلين بها.

١٠- الاجتهاد.

وذكر له عبد القاهر البغدادى فى «الفَرق بين الفرق»[٦] كتاب:

١١- استحقاق الذم.

١٢- البغداديات ـ ذكره الجوينى [٧] وقال إنه «مسائل تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة».

(١) ص ٢٦١. طبع القاهرة.
(٢) ذكره ونقل عنه البغدادى فى «الفرق» ص ١١٦ س ٤ القاهرة ١٩٤٨.
(٣) «الشامل» (ص ٤٧٢س١).
(٤) «المجموع من المحيط بالتكليف» ج١ ص ٣٠، بيروت.
(٥) «المجموع من المحيط بالتكليف» ج١ ص ١.
(٦) ص ١١٣ س ٤ س ٥ القاهرة ١٩٤٨.
(٧) «الشامل» ص ٤٧١، الإسكندرية سنة ١٩٦٩.

آراء المعاصرين له ومن تلاهم فيه

ذكر أبو الحسن الكرخى «أنه لم يبلغ غيرهُ مبلغه فى علم الكلام».

«وكان أبو عبد الله البصرى يحكى من ورعه وزهده ما يدل على الدين العظيم»[١].

وقال القاضى عبد الجبار عنه: «كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقا وأطلقهم وجها. وقد استنكر بعضُ الناس خلافه على أبيه. وليس مخالفة التابع للمتبوع فى دقيق الفروع بمستنكر: فقد خالف أصحاب أبى حنيفة أبا حنيفة، وخالف أبو على أبا الهذيل والشحام. وخالف أبو القاسم أستاذه. وقال أبو الحسن (الكرخى) فى ذلك شعرا: (من المتقارب).

يقولون بين أبى هاشم ... وبين أبيه خلاف كثير
فقلت: وهل ذاك من ضائر؟ ... وهل كان ذلك مما يضيرُ؟
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا ... لبحر تضايق عنه البحور
وإن أبا هاشم تلوه ... إلى حيث دار أبوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلا ... م كلام خفى وعلم غزير

وإنما عنى بذلك ما ظهر من محمد بن عمر الصيمرى وغيره من إكفارهم له فى مسألة استحقاق الذم، والأحوال، وغير ذلك فإن أصحاب أبى على كان فيهم من يوافقه فى ذلك، أو فى بعضه؛ وفيهم من يتوقف؛ وفيهم من يعظم خلافه وينتهى به إلى الإكفار فى بعضه. وله عليهم الكتب الكثيرة وقد كان أغلظهم فى ذلك محمد بن عمر الصيمرى، فكان فيه خشونة، حتى كان ربما أنكر على أبى على بعض ما يأتيه»[٢].

ومحمد بن عمر الصيمرى من الطبقة التاسعة من المعتزلة، ومن تلاميذ أبى على الجبائى، وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد: أبى الحسين الخياط وغيره؛ وله كتب ومناظرات. وكان عالما زاهدا، ورعا، حسن الطريقة. ولكنه غلا «فى معاداة أبى هاشم

(١) ابن المرتضى «طبقات المعتزلة» ص ٩٤.
(٢) الكتاب نفسه ص ٩٥ ـ ٩٦، مذاهب الإسلاميين ص ٢٤٠، د. عبد الرحمن بدوى.

حتى أكفره بسبب قوله فى الأحوال، حتى جاء إلى أهله (= زوجته) وأوهمها أن الفُرقة وقعت بينها وبين أبى هاشم فقالت: فماذا تقول إذا كنا على مثل رأيه ؟ فانصرف»[١].

انتشار مذهبه

يقول عبد القاهر البغدادى[٢] وهو يتكلم عن أبى هاشم بن الجبائى: «وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه، لدعوة ابن عباد، وزير آل بويه، إليه».

والبغدادى توفى سنة ٤٢٩ هـ (١٠٣٧م)، أى أن المعتزلة فى أواخر القرن الرابع وصدر القرن الخامس كانوا على مذهب أبى هاشم وهو يفسر ذلك بأن الصاحب بن عباد، الذى ولد فى ٢٦ ذى القعدة سنة ٣٢٦هـ فى اصطخر وقيل فى الطالقان وتوفى فى ٢٤ صفر سنة ٣٨٥ بالرى هو صاحب الفضل فى ذلك لأنه دعا إلى مذهب المعتزلة على مذهب أبى هاشم الجبائى والصاحب بن عباد تولى الوزارة فى سنة ٣٦٦ بعد أبى الفتح على بن أبى الفضل بن العميد، وزيرا لمؤيد الدولة أبى منصور بويه بن ركن الدولة بن بويه الديلمى، ولما توفى مؤيد الدولة هذا فى شعبان سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة بجرجان استولى على مملكته أخوه فخر الدولة أبوالحسن على فأقر الصاحب على وزارته، فاستمر فيها حتى وفاته فى ٢٤ صفر سنة ٣٨٥ أى أنه تولى الوزارة لبنى بويه من سنة ٣٦٦ هـ حتى سنة ٣٨٥ هـ ففى هذه الفترة كانت دعوة الناس إلى الاعتزال على مذهب أبى هاشم بن الجبائى.

تلاميذه

وما أكثر ما كان له تلاميذ ممتازون، ذكر بعضهم ابن المرتضى فى «المنية والأمل» ضمن الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة.. وذكر منهم:

١- أبو على بن خلاد، صاحب كتاب «الأصول» و «الشرح» درس على ابن هاشم بالعسكر ثم ببغداد، ولم يعمر طويلا ويقصد بالشرح «شرح الأصول»[٢].

٢- وربما كان أشهرهم هو أبا عبد الله الحسين بن على البصرى أخذ عن أبى على ابن خلاد أولا، ثم أخذ بعد ذلك عن أبى هاشم، «لكنه بلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبى هاشم.

(١) الكتاب نفسه، ص ٩٦.

(٢) راجع هذا فى مجلة «مجلة الأشورايات» Z A المجلد ٢٦ ص ١٩٨، مذاب الإسلاميين.

وكما صبر على ذلك فى علم الكلام صبر على مثله فى الفقه، فإنه لازم مجلس أبى الحسن الكرخى الزمان الطويل حالا بعد حال، ولم يحظ فى الدنيا بما جرت به العادة للعلماء، بل كان فى بغداد يصبر على الشدائد وهو مُكبٌ على طلب العلم». وكان عضد الدولة يغلو فى تعظيمه حتى قال: ما رأيت أبا الحسن منقطعا قط: إن كان الكلام له فإنه يتجلى، وإن كان عليه يورد ما لا يعرف معه ذلك. وكان يطول فى أماليه ويختصر فى تدريسه. وتوفى فى سنة سبع وستين وثلاث مائة.

٣- أبو إسحق العيّاش، وهو إبراهيم بن عياش البصرى. «قال القاضى عبد الجبار: وهو الذى درست عليه أولا، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم وكان رحل إليه من بغداد قوم، فيجمعون مجلسه إلى مجلس أبى عبد الله الحسين البصرى. وكان مع مواصلته لأبى هاشم كثر أخذه عن أبى على بن خلاد ثم عن أبى عبد الله الحسين البصرى وله كتاب فى إمامة الحسن».

٤- أبو القاسم السيرافى، توفى عن اثنين وستين سنة .

٥- أبو عمران السيرافى: درس على أبى هاشم أولا، ثم فارقه واختلف إلى أبى بكر الإخشيد. وكان يدعو الناس إلى التوحيد والعدل، ولحقه بسبب ذلك المحن العظيمة.

٦- أبو الحسن الأزرق ، وهو أحمد بن يوسف بن يعقوب بن إسحق بن بهلول الأنبارى التنوخى. أخذ الكلام عن أبى هاشم، والفقه عن الكرخى، والقرآن عن ابن مجاهد، والنحو عن ابن السراج وكان من بيت رئاسة، عظيم الشأن، وكان مع ذلك يأتى المتفقهة طلبا للتعاليق. وكان له من الأفضال على أبى هاشم وأصحابه شىء كثير..

٧- أبو الحسين الطوائفى البغدادى، وهو شافعى المذهب، وله كتاب فى أصول الفقه.

٨- أخت أبى هاشم، بنت لأبى على الجبائى: «وقد بلغت فى العلم مبلغا وسألت أباها عن مسائل، فأجاب عنها وكانت داعية النساء، انتفع بها فى تلك الديار»[١].

٩- أحمد بن أبى هاشم، له درجة فى العلم، وهو أنجبُ أولاد أبى هاشم .

١٠- أبو الحسن بن النجيح، من أهل بغداد «أخذ عن أبى إسحق بن عياش، ثم اختلف إلى أبى هاشم ببغداد، واستفاد منه علما كثيرا وصار بمنزلة عظيمة».

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٩.

١١- أبو بكر البخارى: «وكان يلقب بجعل عائشة لتعصبه لها، أخذ عن أبى هاشم الكلام، وعن أبى الحسن الفقه، وبلغ فى العلم مبلغا».

١٢- أبو محمد العبدكى: أخذ عن أبى هاشم، كان عارفا بدقيق الكلام وجليله.

الجاحظ ونزعته العقلية:

تتلمذ الجاحظ على زعيم الاعتزال فى عصره أعنى أبا إسحاق إبراهيم النظام. فكان من البديهى أن تغلب عليه نزعة الاعتزال.

وليس من شك فى أن الجاحظ من أبرز أعلام التفكير الإسلامى فى مضمار الكفاح فى سبيل العقل.

وليس عن صدفة أن قال ابن العميد أن كتب الجاحظ تعلم العقل.

فالجاحظ ينتصر للعقل ويتحمس مثلما ينتصر سائر المعتزلة ويتحمسون! ولكن الجاحظ يدرك أن الانتصار للعقل ليس معناه إنكار ما فى الحياة العقلية من الحقائق الجامحة، الغامضة، التى كثيرا ما تنفى العقل، وكثيرا ما تطغى عليه.

«المعانى القائمة فى صدور العباد، المتصورة فى أذهانهم، والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة فى معنى معدومة!»(١).

فالجاحظ الذى «لم يترك بابا إلا ولجه، ولا ميدانا إلا كان رائده ناهيك أنه كان المتشوف جبلة وطبعا إلى كل ما له اتصال بالأدب، وبالأخبار، وباللغة، وبالأشعار، وبالكلام، وبالحكمة، فاستوعبت ثقافته جميع أبواب الثقافة الإسلامية على اختلاف مشاربها الأعجمية، واليونانية، والعربية- كان حاد الإحساس بما يهيمن على مختلف الظواهر من نواميس التطور! فكل أمر عنده «له ابتداء فى الصاعدة، ووقوف على غايته، وهبوط فى التواليد إلى غاية الانحلال ووقت الملال»(٢).

ولكن المعاينة عنده ليست تسجيلا كسولا لشهادة الحواس: «فالحواس بها حكمها الظاهر. والعقل له حكمه الباطن. والعقل هو الحجة!»(٣).

(١) راجع محمد كرد على: أمراء البيان، الجزء الثانى ص ٣٤٣- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧ .

(٢) راجع الجاحظ، رسالة القيان، ذكره جميل جبر: الجاحظ، ص ٢٧٤ .

(٣) راجع: الجاحظ، كتاب الحيوان بالجزء الأول ص ٢٠٧ .

«ولعمرى أن العيون لتخطئ، وأن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن. وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس!»(١).

قال الجاحظ مندا بالذى يعتمد على الحفظ: «وكرهت الحكماء الرؤساء أصحاب الاستنباط والتفكير جودة الحفظ لمكان الاتكال عليه، وإغفال العقل من التمييز حتى قالوا: الحفظ عذق الذهن لأن مستعمل الحفظ لا يكون إلا مقلدا. والاستنباط هو الذى يفضى بصاحبه إلى برد اليقين، وعز الثقة، والقضية الصحيحة، والحكم المحمود، وأنه متى أدام الحفظ أضر ذلك بالاستنباط ومتى أدام الاستنباط أضر ذلك بالحفظ»(٢).

يقول محمد كرد على: «يعد الجاحظ من الطبقة السابعة فى المعتزلة وفى هذا المذهب ربى وعليه نشأ، وعنه ناضل وله ألف. وقد خالف أصحابه فى مسائل طفيفة فسميت فرقته الجاحظية، وزعموا أنه قال أن المعرفة طبائع. ونقل عنه أنه أنكر أصل الإرادة وكونها جنسا من الأعراض، فقال إذا انتهى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو المريد على التحقيق،وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فهو ميل النفس إليه. وزاد على ذلك إثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت لها أفعالا مخصوصة بها وقال بعدم استحالة الجواهر، وأن الأعراض تتبدل والجواهر لا يجوز أن تفنى ومذهبه مذهب الفلاسفة فى نفى الصفات وفى إثبات القدر خيره وشره من العبد مذهب المعتزلة!»(٣).

مآخذ البغدادى على مذهب الجاحظ الاعتزالى:

لقد أعرب البغدادى عن أسفه الشديد حينما شاهد أصحاب الجاحظ «يغترون بحسن بيانه فى كتبه» فى حين أن تلك الكتب فى نظره «ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول»(٤) ثم عمد إلى ذكر فضائح الجاحظ رواية عن الكعبى!

ومن آراء الجاحظ أن أكد «أن ليس للعباد كسب سوى الإرادة التى هى جنس من الأعراض. أما الأفعال فإنها جبرية يأتيها العباد طبيعة»(٥).

(١) راجع: محمد كرد على: أمراء البيان الجزء الثانى ص ٣٩٢ .

(٢) راجع: محمد كرد على: أمراء البيان الجزء الثانى ص ٣٩٦ .

(٣) راجع: محمد كرد على: أمراء البيان الجزء الثانى ص ٣٢٢ .

(٤) راجع البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٥- مكتبة نشر الثقافة الإسلامية مصر ١٩٤٨ .

(٥) راجع البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٥- مكتبة نشر الثقافة الإسلامية مصر ١٩٤٨ .

ثم أردف البغدادى هذا القول مستنتجا :

«إن كان لا فعل للإنسان إلا الإرادة لزمه ألا يكون الإنسان مصليا ولا صائما ولا حاجا ولا زانيا ولا سارقا ولا قاذفا ولا قاتلا لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوم ولا حجا ولا زنى ولا سرقة ولا قتلا ولا قذفا لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة!»(١).

فمن جهل الجاحظ ولم يطلع على كتبه استنتج من كلام البغدادى:

أ - أن الجاحظ من أصحاب الجبر لأنه يقول بالطباع أى أن أعمالنا نتيجة حتمية، ضرورية لطباعنا.

ب- وأنه بذلك حطم مفهوم المسئولية الخلقية!.

يتحامل البغدادى على الجاحظ مثلما يتحامل على المعتزلة عامة أتراه يشوه أنظار الجاحظ عن قصد للنيل منه وتنفير الناس منه؟ أصحيح أن أصحاب الجاحظ «لو عرفوا جهالاته فى ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنسانا فضلا عن أن ينسبوا إليه إحسانا؟»(٢).

ليس الجاحظ من القائلين بالجبر. هو معتزلى صميم يقول بالاختيار أو بحرية الإرادة ويقول بالتكليف وبالجزاء وبالعقاب وبالعدل الربانى فى جزائه وفى عقابه. وأنه لمن أشد المعتزلة حرصا على رفع شأن المسئولية الخلقية وعلى تبيان عزتها!.

فهو يمتاز عن سائر المعتزلة بكونه نظر عن كثب إلى عناصر أخرى تهدد الاختيار أو تهدد حرية الإرادة وهى قوى الطبع!.

وصحيح -مثلما أكد البغدادى كذلك- أن الجاحظ يعتبر أعمال العباد تابعة لطبائعهم...

«ومن زعم أن التوحيد لا يصح إلا بإبطال حقائق الطبع فقد حمل عجزه على الكلام فى التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع...»(٣).

ولقد أشار الجاحظ إليها فى كتاب الحيوان حينما قال:

(١) راجع البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٥- مكتبة نشر الثقافة الإسلامية مصر ١٩٤٨ .
(٢) راجع البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٥ .
(٣) راجع الجاحظ: كتاب الحيوان الجزء الثالث: ١٣٥ .

«وللعقل فى خلال ذلك مجال، وللرأى تقلب، وتنشر للخواطر أسباب ويتهيأ لصواب الرأى أبواب، ولتكون المعارف الحسية والوجدانات الغريزية، وتمييز الأمور بها إلى ما يتميز عنه العقول وتحصره المقاييس. وليكون عمل الدنيا سلما إلى عمل الآخرة، وليرتقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول، ومن معرفة الروية من غاية إلى غاية، حتى لا يرضى من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم ونجاة من العقاب الدائم!»(١).

ولا غرابة فالجاحظ لم يكن متكلما من أولئك المتكلمين الذين يرغبون فى الجدل طمعا فى الرئاسة، أو رغبة فى حطام الدنيا، أو سعيا وراء زائف الأمور!.

قال عنه أبو الحسن الملطى صاحب كتاب التنبيه والرد على الأهواء والبدع: «كان صاحب تصنيف ولم يكن صاحب جدل».

يقول محجوب بن ميلاد(٢): وليس من شك ألبتة فى أن من طعن فى عقيدة الجاحظ إنما طعن فيها لأنه كان مقصرا فى العدو وراء الجاحظ، عاجزا عن أن يتسلق ما تسلقه عقله الكبير من شاهق القمم سواء ما يخص منها قمم الإيمان أو قمم التفكير!

وإلا فكيف يطعن فى عقيدة من نثر قلمه البديع هذه الدرر فى شأن الكتاب العزيز:

«حجة على الملحد، وتبيان الموحد، قائم بالحلال المنزل، والحرام المفصل، وفاصل بين الحق والباطل، وحاكم يرجع إليه العالم والجاهل، وإمام تقام به الفروض والنوافل، وسراج لا يخبو ضياؤه، ومصباح لا يخزن ذكاؤه، وشهاب لا يطفأ نوره، وبحر لا يدرك غوره، ومعدن لا تنقطع كنوزه، ومعقل يمنع من الهلكة والبوار، ومرشد يدل على طريق الجنة والنار، وزاجر يصد عن المحارم ويجير يوم التحاكم»(٣).

وإن أنت نظرت فى موقف الجاحظ من أمر الاختيار وحرية الإرادة ثم قارنته بموقف الأشعرى وكسبه ثم بموقف الغزالى من نفس القضية حينما قال بأن الإنسان مجبر على الاختيار أدركت أنهم يتحدون فى الرأى والمذاهب وإن اختلفوا فى الاصطلاحات والشروح!

(١) راجع الجاحظ: كتاب الحيوان، الجزء الثانى ص ١١٦ .
(٢) الفكر الإسلامى بين الأمس واليوم ص ٢٥٠ .
(٣) راجع: الجاحظ كتاب «ذم العلوم ومدحها» ذكره محمد كرد على: أمراء البيان الجزء الثانى، ص ٣٤٨ .

فالجاحظ درس أمر الإرادة الإنسانية دراسة نفسية دقيقة نظرا إلى ما كان يجرى فى عصره من الجدل المحتدم فى أمرها بين مختلف النحل الإسلامية.

ولئن قال الجاحظ بالاختيار مثلما قال المعتزلة فهو من أشدهم إحساسا بأن «الإرادة اختيار وإن كانت غير مختارة»[١].

قال الجاحظ فى ذلك: «فلا الإنسان جعل نفسه كذلك ولا شىء من الحيوان اختار ذلك فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلم ما يمتنع على الإنسان وإن تعلم فصار لا يحاوله إذ كان لا يطمع فيه، ولا يحسدها إذ كان لا يؤمل اللحاق بها. ثم جعل تعالى وعز هاتين الحكمتين بإزاء عيون الناظرين وتجاه أسماع المعتبرين ثم حث على التفكير والاعتبار، وعلى الاتعاظ والازدجار، وعلى التعرف والتبين، وعلى التوقف والتذكر!..»[٢].

وهذا هو بالضبط كذلك معنى قول الجاحظ: «ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له. وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة»[٣].

أما ما ذهب إليه البغدادى فى شروحه لهذا القول وفيما استنتجه منه من الاستنتاجات فباطل ينم عن سوء فهم، أو عن منطلق منحرف، أو عن تحامل!.

وليس من شك عندى على أى حال فى أن الأشعرى زعيم السنة لم يحرره أنظاره فى الكسب إلا بعد أن أشرب مذهب الجاحظ! وهو له مدين بالاتجاه الذى كان اتجاهه مثلما هو له مدين بزبدة كسبه.

ولا ريب عندى كذلك فى أن الأشعرى لم يذكر الجاحظ إلا نادرا فى كتابه عن مقالات الإسلاميين لا ولا تهجم عليه مثلما تهجم على سائر المعتزلة، لإحساسه القوى بما هو مدين له فى اتجاهه وبعض أنظاره!

ولقد أدرك ابن حزم -على تحامله المعروف على المعتزلة عامة- بعضا من هذا فاعترف بأن الجاحظ «أقرب المعتزلة إلى السنة!»[٤].

أما أنا فأذهب إلى أبعد من هذا وأؤكد تأكيد الجزم: «الجاحظ هو الذى شق الطريق الجديد الذى سيكون طريق السنة الأشعرية!».

---

(١) راجع: الأشعرى: مقالات الإسلاميين، الجزء الثانى ص ٩٤.
(٢) راجع: الجاحظ: كتاب الحيوان، الجزء الأول ص ٣٧.
(٣) راجع: الأشعرى: مقالات الإسلاميين الجزء الثانى، ص ٨٣.
(٤) راجع: محمد كرد على: أمراء البيان، الجزء الثانى ص ٣٦٣.

القاضى عبد الجبار

الطبقة الحادية عشرة

هو: أبو الحسن قاضى القضاة[١]: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى.

كان فى ابتداء حاله يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية، وفى الفروع مذهب الشافعى، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر، عرف الحق فانقاد له، وانتقل إلى أبى إسحق بن عياش، فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد، وقام عند الشيخ أبى عبد الله مدة مديدة حتى فاق، وخرج فريد دهره.

قال الحاكم: وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل، فإنه الذى فتق علم الكلام ونشر برده، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله، وطال عمره مواظبا على التدريس والإملاء، حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه، وبعد صوته، وعظم قدره.

وإليه انتهت الرياسة فى المعتزلة، حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع. وصار الاعتماد على مسائله وكتبه، نسخ كتب من تقدمه من المشايخ.

وشهرة حاله تغنى عن الإطناب فى الوصف.

واستدعاه الصاحب[٢] إلى الرى بعد سنة ستين وثلاثمائة. فبقى فيها مواظبا على التدريس، إلى أن توفى رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربع مائة.

---

(١) هو: قاضى القضاة: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذانى الاستراباذى أبو الحسن، فقيه أصولى، متكلم، مفسر تولى القضاء بالرى وتوفى بها فى ذى القعدة سنة ٤١٥هـ- (المحيط بالتكليف - التراجم).

(٢) الصاحب: هو: الصاحب أبو القاسم بن أبى الحسن عباد بن عباس بن عباد بن أحمد بن إدريس الطالقانى. كان نادرة الدهر، وأعجوبة العصر، فى فضائله ومكارمه وكرمه، أخذ الأدب عن أبى الحسين أحمد بن فارس اللغوى صاحب كتاب: «المجمل» فى اللغة وأخذ عن أبى الفضل بن العميد وغيرهما.

وهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء، لأنه كان يصحب أبا الفضل بن العميد، ثم أطلق عليه هذا اللقب لما تولى الوزارة وبقى علما عليه. وذكر الصابئ فى كتاب: «التاجى» أنه إنما قيل له: الصاحب لأنه صحب مؤيد الدولة ابن بويه منذ صباه وسماه الصاحب فاستمر عليه هذا اللقب، واشتهر به.

كان مولده لأربع عشرة ليلة بقيت من ذى القعدة سنة ست وعشرين وثلاثمائة بأصطخر وتوفى ليلة الجمعة الرابع والعشرين من صفر سنة خمس وثمانين وثلاثمائة. ورأيت فى أخباره أنه لم يسعد أحد فى وفاته كما كان فى حياته غير الصاحب فإنه لما توفى أغلقت له مدينة الرى... وقعد فخر الدولة للعزاء أياما ومشى أمام جنازته مع الناس. اللذين قبلوا الأرض عند خروج نعشه! (ابن خلكان: وفيات الأعيان ص ٢٠٦ جـ١).

وكان الصاحب يقول فيه : هو أفضل أهل الأرض. ومرة يقول هو أعلم أهل الأرض.

وأراد أن يقرأ فقه أبي حنيفة على أبي عبد الله، فقال له: هذا علم كل مجتهد فيه مصيب، وأنا في الحنفية. فكن أنت في أصحاب الشافعي، فبلغ في الفقه مبلغا عظيما. وله اختبارات. لكن وفر أيامه على الكلام.

ويقول: لفقه أقوام يقومون به طلبا لأسباب الدنيا، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى:

قال الحاكم: ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف في كل فن.

ومصنفاته أنواع: منها في الكلام كتاب: الدواعي والصوارف، وكتاب الخلاف والوفاق، وكتاب الخاطر، وكتاب الاعتماد، وكتاب المنع والتمانع، وكتاب ما يجوز فيه التجاوز وما لا يجوز، إلى غير ذلك ما يكثر تعداده وأماليه كثيرة: كالمغني، والفعل والفاعل، وكتاب المبسوط، وكتاب المحيط، وكتاب الحكمة والحكيم، وشرح الأصول الخمسة.

ومنها نوع في الشروح: كشرح الجامعين، وشرح الأصول، وشرح المقالات، وشرح الأعراض.

ومنها في أصول الفقه: النهاية والعمد وشرحه.

وله كتب في النقض على المخالفين: كنقض اللمع، ونقض الإمامة.

ومنها: جوابات مسائل وردت من الآفاق، كالرازيات والعسكريات والقاشانيات والخوارزميات والنيسابوريات.

ومنها في الخلاف: نحو كتابه في الخلاف بين الشيخين، ومنها في المواعظ كنصيحة المتفقهة، ثم له كتب في كل فن، بلغني اسمه، ومن لم يبلغني أحسن فيها وأبرع. وعلى الجملة فحصر مصنفاته كالمتعذر.

شيوخه في الحديث

«سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب، وعبد الله بن جعفر بن فارس، والزبير بن عبد الواحد الأسدابادي وغيرهم»(١).

«سمع علي بن ابراهيم بن سلمة القزويني، وعبد الله بن جعفر بن أحمد الاصبهاني، والقاسم بن أبي صالح الهمداني، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب، والزبير بن عبد الواحد الأسد ابادي، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزئبقي البصري، ومحمد بن عبد الله بن أخي الساوي، ومحمد ابن عبد الله الرامهرزي»(٢).

ومنهم: أبو أحمد العبدكي، أخذ عن أبي هاشم، وادعى في الجامع أنه من تصانيفه، وكان قد حفظه وخرج إلى خراسان، فحضر مجلس أبو القاسم، فحكى من أنافه ورجوعه إلى كثير مما يورد عليه ما يليق بفضله دينه.

ثم إن العبدكي خلط القول في الإمامة، وتنقل من قول إلى قول.

لقد عظمه أبو القاسم حيث كتب إلى أبي سهل محمد بن عبد الله فقال في كتابه: وقد ورد علينا فتى يعرف بابن عبدك، ما رأيت رجلا أعرف بدقيق الكلام وجليله منه.

ومنها: أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي:

قال القاضي: كان أوحد زمانه في علم الكلام، والأخبار، والمواعظ والشعر، وأيام الناس أخذ عن أبي علي، ولازمه كل عمره لا يفارقه، إلا ما يقضي حق أهله بالعسكر، ثم يرجع. وعامة كلام أبي علي بخط أبي عمر، واستملائه.

وكان لا يخفى عليه دقيق الكلام وجليله، حفظه من لسان أبي علي، كان أبصر الناس بالدعاء إلى الدين، لا يكاد يسمع قصصه مخالف إلا لان له.

وخرج إلى بغداد لبعض الحوائج من السلطان. مما فيه صلاح جهته، فمات هنالك في أيام المقتدر بالله، سنة ثلاثمائة، فعظم مصابه على أبي علي، وعزى إليه فيه، فجوب أبو علي، على عبد الرحمن الصيدلاني وقد عزى له فيه فقال: وأما أبو عمر فما أطمع أن يكون مثله إلى يوم القيامة.

---

(١) السبكي ج ٣ ص ٢٢٠.

(٢) الخطيب البغدادي : «تاريخ بغداد» ج ١١ ص ١١٣ .

قيل: ولقى أبا عمر خالا له، وكان مجبريا، فخشى أن يظن الناس أنه على مذهب أبى عمر، فقال: يا أبا عمر: إنك وإن كنت على غير مذهبنا، فإنك منا، ولا يصلح أن نقطع على أهلك. قال أبو الحسن فأقبلت أنا فقلت: هذا الذى نقمت على أبى عمر، أهو شىء يقدر على تركه أم لا؟ فقال: ليس عندى مناظرتك، ولكن هذا كلبنا أدعوه حتى يناظرك يعنى رئيسا للمجبرة لقب نفسه كلب السنة، فقلت: ليس بينى وبين الكلاب عمل. قال أبو الحسن: وأنشدنى أبو عمر:

رأت عينى المسوس وذا السياسة ... فلم يحظ العيان ولا الفراسة
ولم أر هالكا فى الناس إلا ... وباب هلاكه طلب الرياسة

ومن هذه الطبقة: أبو الحسن بن الخباب: من أهل العسكر، المعروف بابن السقطى، وهو من التابعين لمذهب أبى على المتعصبين له.

ومنهم: الخالدى فى البصرة، وكان يميل إلى الإرجاء، ويتشدد فيه. وهو: أبو الطيب محمد بن إبراهيم بن شهاب، وكان فقيها متكلما، أخذ الكلام عن البرذعى وهو بغدادى المذهب يتعصب لهم على البصرة.

ومنهم: أبو بكر الفارسي، فإنه بعد درسه على أبى العباس بن شريح جاء إلى بلخ، وكان من أهل فارس، فأخذ عنه. وله فى أصول الفقه كتاب كبير يدل على فضل كثير، وقد كان ببغداد حلقة ينسبون إليه أيضا ممن يحقق الاعتزال، مثل: ابن المنجم وقد مضى خبره.

ومنهم: أبو الحسن على بن عيسى صاحب التفسير، والعلم الكثير كان يقال له على الجامع لأنه جمع بين علوم الكلام والفقه والقرآن والنحو وكان يتعصب على أبى هاشم. قال البلخى: وحضرته لأعرف طريقته، فتجاوز كل حد فى التعصب، فلم أعد إليه.

وله كتاب على أبى هاشم، فيما خالف فيه أبا على.

من رووا عنه

«وروى عنه القاضى أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف القزوينى المفسر المعتزلى، وأبو عبد الله الحسن بن على الصيمرى، وأبو القاسم على بن المحسن التنوخى[1]. وقد رويا عنه حديث: «مثل أمتى مثل المطر، لا يدرى أوله خير أو آخره»،

(١) السبكى، الموضع نفسه.

وحديث جابر بن عبد الله قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ «وتعزروه»[1] قال لنا رسول الله ﷺ: «ماذاكم؟» قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: «لتنصروه».

أوليته

«كان فى ابتداء حاله يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية، وفى الفروع مذهب الشافعى، فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل إلى أبى إسحق بن عياش، فقرأ عليه مدة»[2].

وأبو إسحق بن عياش هو إبراهيم بن عياش البصرى «قال القاضى (عبد الجبار): وهو الذى درسنا عليه أولا، وهو من الورع والزهد والعلم على حدّ عظيم وكان رحل إليه من بغداد قومٌ فيجمعون مجلسه إلى مجلس أبى عبد الله»[3] الحسين بن على البصرى.

أساتذته فى الاعتزال

وأخذ إذن الاعتزال عن أبى إسحق بن عياش، وعن أبى عبد الله الحسين بن على البصرى. «وأقام عند الشيخ أبى عبد الله (الحسين بن على البصرى) مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره»[4].

أبو الحسن البصرى: محمد بن على صاحب المعتمد فى أصول الفقه، أخذ عن القاضى، ودرس ببغداد، وكان جدلا حاذقا، وله كتب كثيرة منها: تصفح الأدلة، ونقض الشافى فى الإمامة، ونقض المقنع فى الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين: أحدهما: أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما: ما ورد على المشايخ فى نقض أدبهم فى كتبه وذكر أن ذلك الاستدلال لا يصح.

قال الحاكم: وبهذين الأمرين، لم يبارك فى علمه. قلت: وهذا نوع تعصب، بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب المعتمد فى أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التى صنفها المتأخرون.

(١) سورة الفتح ﴿لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه..﴾ ﴿٩﴾.
(٢) «طبقات المعتزلة» ص ١١٢.
(٣) «طبقات المعتزلة» ص ١٠٧.
(٤) الكتاب نفسه ص ١١٢.

ارتحاله إلى الريّ

واستدعاه الصاحب بن عباد إلى الرى بعد سنة ستين وثلاثمائة، فبقى فيها مواظبا على التدريس إلى أن توفى .

وكان الصاحب بن عباد يقول فيه إنه أفضلُ أهل الأرض، ومرة أخرى قال عنه: هو أعلم أهل الأرض . وقد عينه الصاحب فى منصب قاضى القضاة فى الرى .

وروده إلى بغداد

«وورد بغداد حاجا، وحدث بها، حدثنا عنه القاضيان : الصيمرى والتنوخى وغيرهما»[١].

وفاته

يقول الخطيب البغدادى[٢] إن وفاته كانت فى أول سنة خمس عشرة وأربعمائة، ويقول المرتضى[٣] إنه توفى سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة .

وقال ابن السبكى[٤] إنه «توفى فى ذى القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة بالرى، ودفن فى داره»، وهذا يناظر شهر يناير سنة ١٠٢٥م.

وقد جعل ابن الأثير[٥] تاريخ وفاته فى سنة أربع عشرة وأربعمائة، فمن حوادث هذه السنة يذكر أنه «فيها توفى القاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى الرازى، صاحب التصانيف المشهورة فى الكلام وغيره وكان موته بمدينة الرى وقد جاوز تسعين سنة».

تقديره

«قال الحاكم[٦]: وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل فإنه الذى فتق علم الكلام ونشر برده، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لا يتفق لأحد مثله، وطال عمره مواظبا على التدريس والإملاء، حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه؛ وبعُد صوته وعظم قدره.

(١) الخطيب البغدادى : «تاريخ بغداد» ج١١ ص ١١٣ س١٦-س١٧
(٢) تاريخ بغداد ج١١ص ١١٥.
(٣) «طبقات المعتزلة» ص ١١٢ ص١٤-١٥.
(٤) طبقات الشافعية ج٣ص٢٢٠.
(٥) ابن الأثير : «الكامل فى التاريخ» ج٩ص٦٣٨، القاهرة المطبعة الأزهرية المصرية ١٣٠١هـ.
(٦) هو الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمى البيهقى المتوفى سنة ٥٤٥هـ وصاحب كتاب «شرح عيون المسائل»، ومنه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصورة من اليمن، راجع عنه «مطلع البدور» لأبى الرجال ٤/ ٤١٤.

وإليه انتهت الرياسة فى المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مُدافع. وصار الاعتماد على كتبه ومسائله (حتى) نسخت كتب من تقدمه من المشايخ . وشهرة حاله تغنى عن الإطناب فى الوصف[١]».

مؤلفاته :

«قال الحاكم : ويقال إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنّف فى كل فنّ. ومصنفاته أنواع :

أ- منها فى الكلام :

١ـ كتاب الدواعى والصوارف.

٢ـ كتاب الخلاف والوفاق.

٣ـ كتاب الخاطر .

٤ـ كتاب الاعتماد.

٥ـ كتاب المنع والتمانع[٢].

٦ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز .

إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، وأماليه الكثيرة وذلك مثل :

٧ـ المغنى .

٨ـ الفعل والفاعل .

٩ـ كتاب المبسوط .

١٠ـ كتاب المحيط .

١١ـ كتاب الحكمة والحكيم .

١٢ـ شرح الأصول الخمسة .

(١) «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى ص ١١٢ .
(٢) ذكر له فى «شرح الأصول الخمسة» كتاب «مختصر الحسنى» ص ١٢٢ .

ب- ومنها نوع فى الشروح مثل :

١٣- شرح الجامعين.

١٤- شرح الأصول .

١٥- شرح المقالات.

١٦- شرح الأعراض.

جـ- ومنها فى أصول الفقه :

١٧- النهاية .

١٨- العمدة(١).

١٩- وشرحه .

د- وله كتب فى النقض على المخالفين مثل:

٢٠- نقض اللُّمع(٢).

هـ- ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق مثل:

٢٢- الرازيات .

٢٣- العسكريات.

٢٤- القاشانيات.

٢٥- الخوارزميات .

٢٦- النيسابوريات.

و- ومنها فى الخلاف نحو :

٢٧- كتابه فى الخلاف بين الشيخين (= أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم) .

ر- ومنها فى المواعظ مثل :

٢٨- نصيحة المتفقهة.

---

(١) ذكره القاضى عبد الجبار فى «شرح الأصول الخمسة» ص ٤٦ س ٣ .

(٢) [ذكر فى «المجموع من المحيط بالتكليف» ج١ ص٣٥١ (طبع بيروت)].

٢٩- كتاب فى كل من بلغنى اسمه ومن لم يبلغنى - أحْسن فيه وأبدع .

وعلى الجملة «فحَصْرُ مصنفاته كالمتعذر»(١).

وأورد له بروكلمن(٢) مايلى :

١- «تنزيه القرآن عن المطاعة» : منه مخطوط فى دار الكتب المصرية. الفهرست القديم ج١ ص ١٥٥، الفهرست الجديد ج١ص ٤٢، وطبع فى القاهرة سنة ١٣٢٦، ١٣٢٩ .

٢- «تثبيت دلائل نبوّة سيدنا محمد»، وفيه رد على الشيعة، منه مخطوط فى شهيد على بأستانبول برقم ١٥٧٥ .

٣- «كتاب المحيط بالتكليف» . منه مخطوط تيمور بدار الكتب المصرية . وله مختصر فى برلين برقم ٥١٤٩، اختصره ابن متويه ولابن متويه «التذكرة فى لطيف الكلام» . منه مخطوطة فى الامبروزيانا C 104 (راجع RSO ج٨ ص٥٨١ .

٤- «طبقات المعتزلة» وهو أساس «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى .

٥- «رسالة فى علم الكيمياء»، مخطوط فى رامفور برقم كيمياء ٩ (راجع «تذكرة النوادر» ١٧٨) .

٦- «الأمالى» («نظم القواعد وتقريب المراد للرائد»)، بترتيب القاضى شمس الدين أبى يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام (المتوفى سنة ٥٧٣هـ - ١١٧٧م)، وله ترجمة فى مخطوط الامبروزيانا F. 278 vi، قارن فهرس المتحف البريطانى، الملحق 423v - ويوجد من هذه «الأمالى» مخطوط فى الفاتيكان برقم ١٠٢٧ فاتيكان .

٧- «شرح الأصول الخمسة» .

٨- «مسألة فى الغيبة»، منه مخطوط فى الفاتيكان برقم ١٠٢٨ وتقع فيه برقم٢ .

٩- «الخلاف بين الشيخين»، ويتساءل بروكلمن هل هو الوارد فى المخطوط رقم ١٠٠ : فاتيكان فاتيكانى ؟

---

(١) «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى، ص ١٣٣.

(٢) الملحق ج١ ص ٣٤٣-٣٤٤.

ولنذكر الآن الوضع الحالى لمعلوماتنا عن كتب القاضى عبد الجبار التى وصلت إلينا :

١. «شرح الأصول الخمسة» :

وقد علق هذا الشرح عنه تلميذان هما : أبو محمد بن إسماعيل على الفرزاذى، وأحمد بن أبى هاشم الحسينى المعروف بـ «مانكديم»[١] و «ششديو» .

ومن الشرح الأول نسخة مصوّرة ضمن المخطوطات المصوّرة من اليمن فى دار الكتب المصرية ؛ ولم ينشر حتى الآن .

ومن الشرح الثانى، أعنى الذى علقه أحمد بن أبى هاشم المعروف بـ مانكديم، توجد على الاقل نسختان هما :

أ- نسخة أحمد الثالث بأستانبول، وتتألف من ١٩٧ ورقة، وتاريخ كتابتها فى سنة ٧٥٦هـ، وناسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن على، وقد جاء فى أولها : «كتاب شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد، عُلق عن السيد الإمام قوام الدين مانكديم أحمد ابن أحمد بن الحسين ابن أبى هاشم الحسين ششديو» .

ب- نسخة من صنعاء، مصورة بدار الكتب المصرية ضمن المخطوطات المصورة عن اليمن، وأوراقها ١٥٣ ورقة. ومكتوب عليها مايلى : «شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادى المتوفى سنة ٤١٥، المؤلف السيد مانكديم وهو أحمد بن أبى هاشم الحسينى الرازى المعروف بـ ششديو، المتوفى سنة ٤٢٥» . وأصلها من مكتبة الإمام عبد الله بن حمزة، احد أئمة الزيدية، المتوفى سنة ٦١٤ .

وعن هاتين النسختين نشرة د/ عبد الكريم عثمان فى القاهرة سنة ١٩٦٥، ولكنها نشرة حافلة بالتحريف والنقص والأخطاء الفاحشة ؛ ولابد من إعادة نشر هذا الشرح بسرعة حتى لا تضيع الفائدة من هذا الكتاب البالغ الأهمية .

٢. «المجموع من المحيط بالتكليف» :

ويقع فى أربعة أجزاء، وقد عثر حتى الآن على أربعة مخطوطات له هى :

أ - مخطوط تيمور فى دار الكتب المصرية، وهو أقدم المخطوطات، وتاريخه ١٨ رمضان سنة ٦٨٣ «بخط العبد الفقير إلى الله العلىّ القدير : على ابن عبد الله بن عطية النجرانى» . ويشتمل على ٢٦٣ صفحة، ومسطرة الصفحة ٢٧ سطرا؛ وفى السطر من ١٨ إلى ٢٠ كلمة. ويحوى الجزء الأول فقط .

(١) كلمة مانكديم «معناها» «وجه القمر» سمى به لحسن وجهه (الجندارى : «تراجم الرجال المذكورة فى شرح الأزهار» ، ص ٣، القاهرة ١٣٣٢هـ) .

ب- مخطوط برلين، الموجود فى توبنجن حاليا (رقم ٥٢ فى مجموعة جلازر، وبرقم ٥١٤٩ فى فهرس ألـرت) وتاريخ نسخه ١٣ جمادى الثانية سنة ٦٩١، وناسخه هو محمد على بن يوسف البطلمى بخط نسخى قديم . وتنقصه الصفحات العشر الأولى . ويشمل على ٢٢٠ ورقة، ومسطرة الصفحة ٢١ سطرا، ويحتوى السطر على ١٨ أو ١٩ كلمة . ويحوى الجزء الأول فقط .

جـ- مخطوط اليمن، وقد ورد على الصفحة الأولى منه : «هذا من كتب الوقف منقولا من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الدين؛ وأمر بوضعه فى المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التى أمر بعمارتها بإزاء الصومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس. مدينة صنعاء، وحرر بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨» .

وهذا المخطوط هو الوحيد الكامل، الذى يحتوى على الأجزاء الأربعة .

أ ـ مخطوط مؤسسة كايتانى فى أكاديمية لنشاى فى روما، برقم ٢٠، وقد وهبه إياها الاستاذ المرحوم أتورى روسى . وتاريخ نسخه ٣ ربيع الثانى سنة ٦٩١. ويشتمل على الجزء الأول حتى «الكلام فى التولد» ؛ وعدد أوراقه ١٦٩ ورقة، ومسطرته ٢٥ ـ ٢٦ سطرا، وكلمات السطرمن ١٨ إلى ٢٠ كلمة .

وعلى أساس هذه المخطوطات الأربعة نشر منه الجزء الأول الأب جين يوسف هوبن اليسوعى الهولندى تحت عنوان : «كتاب المجموع فى المحيط بالتكليف»، بيروت سنة ١٩٦٥ . ومع الأسف كان منهج الناشر منهجا فاسدا، إذ أهمل الهمزات وقواعد الإملاء الحالية ـ ابتغاء أن «يحتفظ ـ فيما زعم ـ بصورته الأصلية وينشر كتابته الأصلية القديمة»، وكأنه نقش قديم أثرى وليس كتابا للقراء ! وعلى مذهبه هذا كان عليه أن يكتفى بنشر صورة فوتوغرافية بالأوفست، حتى يطابق الأصل المنسوخ تماما، ويوفر على نفسه كل عناء !! ثم هو إلى جانب ذلك لم يبذل أى جهد فى قراءة النسخ، ولا فى وضع علامات الترقيم، فجاءت نشرته حافلة بالأخطاء الشائنة المضحكة معا مما يكشف عن قلة بضاعته من اللغة العربية، فضلا عن موضوع الكتاب . ومن العجب أنه فى اختياره للقراءات بين المخطوطات كان يختار فى الغالب ما هو محرف خطأ ! .

وفى نفس الوقت نشره الأستاذ عمر عزمى على أساس المخطوطة التيمورية، نشرة جاءت ناقصة جدا، مشحونة بالأغلاط والمناقص . فما أتعس حظ عبد الجبار مع هاتين النشرتين !

٢ـ المغنى فى أصول الدين :

يقع فى عشرين جـزءا، ولكن لم يعثر منه حتى الآن إلا على خمسـة عشر جزءا هى : ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ٢٠ .

وفى ترجمة «أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزى»: وهو من أصحاب أبى على، رحل إليه حالا بعد حال.

قال القاضى: وهو ممن له الرياسة العظيمة، والأخلاق العـجيبة، وله كتب حسان فى نقضه كـتب المخالفين، وله مسجـد كبير برامهـرمز. قال القاضى: وكنت أقعـد فيه كثيرا، قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغنى» ببركاته.

تلاميـــذه :

يؤلف تلاميذ القاضى عبد الجبار الطبقـة الثانية عشرة، وهى الأخيرة من المعتزلة، بحسب تقـسيم أحمـد بن يحيى المرتضى فى كتـابه «المنية والأمل فى شرح كـتاب الملل والنحل» المعروف بـ «طبقات المعتزلة» (١). ونقتصر هنا على ذكر أشهرهم :

١ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى:

وكان بغدادى المذهب، واختلف إلى القاضى عـبد الجبار ودرس عليه، وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرئاسة بعد قاضى القضاة انتقل إلى الرىّ وتوفى فيها .

وله تصانيف جيدة منها :

أ – «ديوان الأصول» ـ وابتـدأ فيه بالجواهر والأعـراض، ثم بالتوحيـد والعدل . واعترض عليه فى ذلك، فوضع نسخة أخرى ابتدأ فيها بالجليل من الكلام.

وكانت له حلقة فى نيسابور، قبل خروجه إلى الرىّ ، يجتمع بها المتكلمون .

ب– «المسائل فى الخلاف بيـن البصريين والبغدادين» ـ منه نسـخة فى برلين برقم ٥٢٢٥ .

وقد نشر الفصل الأول منه برم Biram وترجمه إلى الألمانية، بعنوان :

Die atomictische substanzleher aus dem Buch der streitfragen. Berlin, 1902.

وهذا الفصل الأول هو «الكلام فى الجوهر»(٢) .

(١) فمن أراد أن يحصيهم تفصيلا فليرجع إلى ذلك الفصل (١١٦ ـ ١١٩، نشرة سوسنة ديفلد- فلزر، بيروت سنة ١٩٦١).

(٢) وراجع :

Horten : Die Pie Philosophie des Abu Raschid (um 1068), aus dem arabischen uebersetzt und erlaeutert, Bonn, 1910.

٢ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد:

أخذ عـن القاضى، وكـان خليفـته فى الدرس، وله كـتب حسنة، منـها كـتاب «النكت»، وهو كتاب جيد .

٣ـ الشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى:

ولد فى رجب سنة ٣٥٥ وتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

أخو الشـريف الرضى، الشاعر المشهـور، وصاحب كتاب «الأمـالى» أو : «غرر الفوائد ودُرر القلائد»(١).

وهو شيعى إمـامى، ويميل إلى الإرجاء . أخذ عن قاضى القضـاة عند انصرافه من الحج، وعن النصيبينى والمرزبانى، وصار نقيب العلويين فى بغداد(٢).

٤ـ أبو القاسم البستى، إسماعيل بن أحمد :

«أخذ عن القـاضى . وله كتب جيدة . وكـان جدلا حاذقا، ويمـيل إلى مذهب الزيدية . وناظر الباقلانى فقطعه؛ لأن قاضى القضاة ترفع عن مكالمته»(٣).

٥ـ أبو الحسين محمد بن على البصرى :

أخذ عن القاضى، ودرس ببغداد. وكان جدلا حاذقا. وله مؤلفات عديدة :

أ – أشهرها : «المعتمد فى أصول الفقه» .

وقد نشـره حمـيد الله وحنفى ضـمن مطبوعـات «المعهـد الفرنسى بدمـشق» فى جزئين.

ب – «تصفح الأدلة» .

جـ – «نقض الشافى فى الإمامة» .

د – «نقض المقنع فى الغيبة» .

(١) منه مخطوطات فى بـرلين برقم٢/٨٧٤٠ ، الإسكوريال ، الفهرس الثـانى برقم ١٤٨٥، قلج على فى أستانبول برقم ٧٨٧، مـراد ملا بأستانبول برقم ١٢٧٧، راغب باشا فى أسـتانبول برقم ٢/٧١١ ، فيض الله فى أستانبول برقم ١٦٧٨، دار الكتب المصرية ، الفـهرس القديم ج٤ ، ٢٨٧. طبع حجر فى طهران ١٢٧٢ ، وفى القاهرة ١٣٢٥هـ، وآخرها ١٩٥٤ فى جزئين .

(٢) راجع عنه : الثعالبى «تتمة اليتيمة» ج١ ص ٥٣ ـ ٥٦ ؛ الباخرزى «دميه القصر» ٧٥ ؛ الخطيب : «تاريخ بغداد» ج١١ ص ٤٠٢ وما يتلوها ؛ ابن حجر : «لسان الميزان» ج٤ ص ٢٢٣ وما يليها .

(٣) «طبقات المعتزلة» ص ١١٧ .

وكان أوفر أتباع أبى هاشم وقاضى القضاة حظا من دراسة الفلسفة وعلوم الأوائل. ومن تلامذته محمود بن الملاحمى ، مصنف «المعتمد الأكبر»، «وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخرين كالإمام يحيى بن حمزة وأكثر الإمامية . والفخر الرازى اعتمد رأيه فى اللطيف وغيره». (ص ١١٩) .

٦- أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه . «أخذ عن القاضى، وله كتب مشهورة «كالمحيط فى أصول الدين» و«التذكرة فى لطيف الكلام» (ص١١٩) .

وهو الذى جمع - كما ذكرنا - «المجموع فى المحيط بالتكليف» للقاضى عبد الجبار، إذ ورد فى مخطوطاته : «وهو من جمع الشيخ أبى محمد الحسن بن أحمد ابن متويه»

وتوفى ابن متويه في سنة ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م.

مذهب القاضي عبد الجبار

من حسن حظ القاضى عبد الجبار - دون سائر المعتزلة - أن مقدارا وافرا من مؤلفاته قد وصل إلينا، وعلى رأسها : «المغنى» (فى ١٤ مجلدا)، و «شرح الأصول الخمسة»، و «المجموع من المحيط بالتكليف» . ومن شأن هذا توفير مادة عزيزة لعرض آرائه .

وإذا كانت هذه مزية كبرى فإن لها وجها غير ملائم. ذلك أن ما ورد فى هذه الكتب هو فى الأغلب زبدة ما ذهب إليه كبار المعتزلة من واصل حتى الجبائيين. ولابد أنه أحاط بقدر وافر من إنتاج أقطاب المعتزلة، وكان ميسورا لديه يرجع إليه ويأخذ منه، وإن كان لا يشير إلى ذلك إلا فى الفرط، ولا يكاد يعنى بذكر مذاهب غير الجبائيين بالاسم، وعند الرد يذكر أسماء معتزلة آخرين لهم آراء لا يراها فيرد عليها ويضطر من أجل ذلك إلى ذكر أسمائهم.

ولهذا كان الباحث فى حيرة شديدة وهو يعرض آراء القاضى عبد الجبار الخاصة التى انفرد بها دون سائر المعتزلة؛ لأن تمييز ما له خاصة وما لغيره أمر مستحيل فى معظم الأحوال، ولا سبيل إلى اتخاذ معيار يعين على هذا التمييز ولا إلى درجة محدودة. ولو أننا عرضنا ما ورد فى كتبه من آراء غير منسوبة إلى أحد على أنها آراء خاصة به كان هو ابن بجدتها وسن بكرها لظلمنا سائر المعتزله وبالغنا مبالغة فاحشة فى تقدير منزلته . ولو كانت لدينا كتب أو حتى بعض كتب أقطاب المعتزلة لهان الخطب، وأمكن تمييز ما

له مما لهم، ولكن ما العمل، ولم تبق لنا غير كتبه هو وحده دون سائر أقطاب المعتزلة جميعا؟

لعل أسلم طريقة هى أن نعرض ما ورد فى كتبه تلك من آراء لم يسندها إلى قائل ولم نجدها منسوبة إلى غيره فيما بين أيدينا من مصادر، دون أن نقرر شيئا عمن ابتكرها، بل ندع أمر من تنسب إليه مشكلة مفتوحه للبحث باستمرار .

وما دامت المادة عندنا وفيرة فسنسعى إلى عرض مذهبه بطريقه منظمة ومستقصاة.

أفعال العباد

وفى مسألة أفعال العباد يذهب القاضى عبد الجبار - شأنه شأن كل المعتزلة ، - إلى أن أفعال العباد محدثة منهم، وأنهم هم المحدثون لها .

ويسوق لذلك الأدلة التالية :

١- أننا نفصل بين المُحسن والمسىء، ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسىء على إساءته، بينما نحن لا نصدر حكما بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه، ولا طول القامة وقصرها ؛ إذ لا يجوز أن نقول للطويل : لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ بينما لنا أن نقول للظالم: لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا، وليس الآخر كذلك، «لما وجب الفصل، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب. وقد عُرف فساده»(1).

وقد يعترض على هذا بأن يقال: أنتم تحمدون الله على الإيمان، وإن كان الإيمان من فعلكم ومتعلقا بكم، وكذلك تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك، مع أن شيئا من ذلك لا يتعلق به .

والرد على هذا أن يقال إنه فيما يتعلق بالأمر الأول «فليس على ما تظنونه؛ لأنا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه؛ وإنما نحمده على مقدماته: من الإقدار والتمكين وإزاحة العلة بأنواع الألطاف؛ وذلك موجود من قبله ومتعلق به، فلا يلزم»(2) . . كذلك ليس الأمر فيما يتعلق بالأمر الثانى كما يقولون «لأنا لا نذم أحدنا على الإماتة

(1) «شرح الأصول الخمسة» ، ص ٣٣٢.
(2) المرجع السابق ، ص ٣٣٣ .

والغرق والحرق؛ وإنما ذممناه على مقدمات ذلك. ألا ترى أن من وضع صبيا تحت برد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الإماتة، وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبيا فى تنور ليحرقه الله تعالى، فإنا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريبه من النار وإلقائه فيها؟» ففسد ما ظنوه وصح الاستدلال بهذه الطريقة.

٢ـ أن مذهب المخالفين يلزم عنه « أن لا يفرق بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء؛ ويلزمهم أيضا أن يكون هو فاعل القبائح؛ لأنه إذا كان خالقا لأفعال العباد وفيها القبائح، لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقةٌ ألبتة بكتاب الله تعالى، وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولا كاذبا ويظهر المعجز عليه، ليضلهم عن سواء السبيل، ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام؛ لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها، إذ لا فرق بين بعضها وبين البعض فى القبح».

٣ـ كذلك يلزمهم أن لا تثبت لرسل الله حجة على الكفار، إذ للكافر حينئذ أن يقول: كيف تدعونا إلى الإسلام، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟ كذلك لا يبقى بعدُ معنى لإرسال الرسل: لأنهم إما أن يدعونا إلى ما خلقه الله فينا، ولا فائدة فى هذا؛ أو إلى ما لا يخلقه الله فينا، وهذا أمر لا نطيقه ولا نتمكن منه.

٤ـ كذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، «لأن الأمر لا يخلو: إما أن يكون أمرا بالواقع ـ وذلك قبيح ويجرى فى القبح مجرى أمر المرمي من شاهق بالنزول؛ وإن كان أمرا بما لا يقع، فإن المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة، فيكون الأمر به أمرا بما لا يطاق. وتكليف ما لا يطاق قبيح، وهكذا الكلام فى النهى عن المنكر؛ لأنه إن كان نهيا عن الواقع، فإن ذلك قبيح ولا فائدة فيه، وإن كان نهيا عما لم يقع، فإن ذلك نهيٌ عما لم يقدر عليه، وذلك قبيح أيضا، ويجرى فى القبح مجرى نهى الزمن عن العدو».

٥ـ وكذلك يلزم أيضا قبح مجاهدة العداء للإسلام والكفار، «لأن للكفرة أن يقولوا: لماذا تجاهدوننا؟ إن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه، فذلك جهادٌ لا معنى له»[1].

(١) المرجع السابق (ص٣٣٤ - ٣٣٦).

وبهذه الإلزامات أراد القاضى عبد الجبار أن يبين للقائلين بنسبة أفعال العباد إلى الله أن قولهم هذا يؤدى إلى نتائج لا يقرونها ومن شأنها إبطال الدين وقواعده.

وبعد أن انتهى من طريق الإلزام ـ وهو سلبى ـ، لجأ إلى طريق الإيجاب. ويقوم على أساس أن ما يصدر عنا من تصرفات إنما يقع بحسب قصودنا ودواعينا، وهى تنتفى بحسب كراهتنا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لما وجب ذلك فيها. والدليل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا هو أن أحدنا إذا دعاه الداعى إلى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة بحيث لا يختلف الحال فيه، وكذلك فلو دعاه الداعى إلى الأكل بأن يكون جائعا وبين يديه ما يشتهيه، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا تختلف الحال فى ذلك. وهذه إمارة كونه موقوفا على دواعينا ويقع بحسبها، كما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضا وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا. ألا ترى أن قوله: محمد رسول الله لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبرا عنه إلا بقصده؟ وكذلك الكتاب لا تحصل منه إلا إذا علمها، ولا يكفى ذلك حتى يكون مستكملا للآلات التى تحتاج الكتابة إليها، نحو القلم وغيره. وأيضا فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقل بقلته ويكثر بكثرته. فصح حاجة هذه التصرفات إلينا وتعلقها بنا على الحد الذى ادعيناه».

وقد يعترض الخصوم ـ وهم هنا الأشاعرة ـ بقولهم: «ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقا لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله. قيل له: إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد؛ لأنه إن صح ذلك المذهب المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلا. وهذا الاعتراض من ذلك القبيل، لأنا ما لم نعلم المحدث فى الشاهد، لا يمكننا أن نعلم المحدث فى الغائب، فإن الطريق إلى إثبات المحدث فى الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا فى الاحتياج إلى محدث وفاعل، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها. فكل ما شاركها فى الحدوث، وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل».

ولو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا يقع بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول القائل إنه شاهد فى بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه الفعل عند صارفه، وينتفى عند داعيه، ويمكنه نقل الثقيل من الأجسام وهو ضعيف، ولا يمكنه نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته، وتتأتى منه الكتابة البديعة وهو لم يتعلم الكتابة، فلما تعلمها لم يستطع الكتابة!

إذن هذه التصرفات تحتاج إلينا لحدوثها، وحاجتها إلينا إما أن تكون لاستمرار الوجود، أو لتجدد الوجود. والأول غير صحيح، لأننا نخرج عن كوننا قادرين، وتستمر هى فى الوجود فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود.

«فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة»(1).

وحجة ثانية «على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقا لأفعال العباد، هو أن فى أفعال العباد ما هو ظلم وجور. فلو كان الله تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا».

وقد يعترض على ذلك فيقال: «ما أنكرتم أن الظالم اسمٌ لمن لم يجعل الظلم كسبا لغيره، والله تعالى جعل الظلم كسبا لنا، فلا يجب أن يسمى ظالما.

قلنا: إن هذا السؤال مع ركاكته يدل على عمى قلب السائل؛ لأن فحوى هذا الكلام أن الظالم اسم لمن جعل الظلم كسبا لنفسه. وهذا يوجب ألا يكون أحدنا ظالما؛ لأنه لم يجعل الظالم كسبا لنفسه، وإنما جُعل ذلك كسبا له.

وبعد، فإن قولنا: «ظالم» إثبات «وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره» نفى، ولا يجوز أن يرجع بالإثبات إلى النفى، كما فى العادل والرازق».

ثم استشهد القاضى عبد الجبار بعد ذلك بما ورد فى القرآن وقال: «إن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم؛ لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب ـ فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة فى العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم، ولا الثواب ولا العقاب لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به ـ لا يحسن». ومن جملة هذه الآيات:

١ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ (٩٤)﴾ [الإسراء].
«فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفا على اختياره ـ حتى إن خلق كان، وإن لم يخلق لم يكن ـ لكان لا يكون لهذا الكلام معنى؛ لأن للمكلف أن يقول: الذى منعنى منه أنك لم تخلقه فىّ، وخلقت فىّ ضده الذى هو الكفر، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا شد يدي غلامه إلى رجليه، ويطرحه فى قعر بيت مظلم، ويغلق عليه الأبواب، ويقول: يا شقى! لم لا تخرج من هذا البيت، وما منعك منه؟ فكما أن هذا سخف منه، كذلك فى مسألتنا.

(1) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٣٧-٣٤٣).

٢ـ ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ (٢٨)﴾ [البقرة] ـ أورد ذلك متعجبا منهم فى الكفر، مع ما له عز وجل عليهم من النعم. ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع، ولكان بمنزلة قوله: كيف تسودون وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت؟ فكما أن ذلك مما لا وجه له لما لم يكن الاسوداد متعلقا بهم وموقوفا على اختيارهم، كذلك فى مسألتنا...

٣ـ ومن ذلك قوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٤)﴾ [الأحقاف]، وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٨٢)﴾ [التوبة]، وقوله: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (٦٠)﴾ [الرحمن] ـ فلولا أنا نعمل ونصنع، وإلا كان هذا الكلام كذبا، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً.

٤ـ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (٣٩)﴾ [النساء]، وقوله، ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (٨)﴾ [الحديد] ـ فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا، وإلا كان لا يستقيم هذا الكلام، ويجرى مجرى من يقول لهم: مالهم لا يسودون، وماذا عليهم لو اسودوا؟ وذلك مما لا يجوز، وكان للخصم أن يقول: أنت الذى منعتنى عن الإيمان بأشد منع، لم تخلقه فيّ، وخلقت فيّ ضده الذى هو الكفر.

٥ـ ومن ذلك قوله تبارك وتقدس وتعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ (٤٩)﴾ [المدثر] وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله. فأما إذا كان هو الذى منعهم عن التذكرة وخلق فيهم الإعراض عنه فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال.

٦ـ ومن ذلك قوله: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (٢٩)﴾ [الكهف] فقد فوض الأمر فى ذلك إلى اختيارنا فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام، وتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود؛ ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخف؛ لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا، كذلك فى مسألتنا.

٧ـ ومن جملة ذلك قوله تعالى وتقدس: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢)﴾ [التغابن] ـ أورد الآية على وجه التوبيخ، وذلك لا يحسن إلا بعد احتياج الكفر والإيمان إلينا وتعلقهما بنا، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته أو قصرها، فيقال: قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا ـ فقصرت قامتك أو طالت».

فهذه الآيات كلها تقطع بأن الأفعال من صنع العباد، وأن الإنسان خالق لأفعاله..

(1) المرجع السابق ص ٣٦٠ - ٦٣٢.

إبطال نظرية الكسب

ولما كانت نظرية الكسب هي التفسير الذي أدلى به الأشاعرة لدور الإنسان في الأفعال التي تصدر عنه، وهي التي عارض بها الأشعري نظرية المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله، فقد كان القاضي عبد الجبار من أوائل كبار المعتزلة الذين تصدوا لتفنيدها.

لكن القاضي لا ينسب الكسب إلى الأشعري، بل إلى ضرار بن عمرو فهو أول قائل بالكسب. وضرار بن عمرو عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، وكان المجلس له بالبصرة قبل أبي الهذيل. ويقول عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» أنه قال بالكسب[1]، وإذن يعترف الأشاعرة أنفسهم بأنه أول من قال به قبل شيخهم أبي الحسن الأشعري ومن هنا لا يذكر القاضي عبد الجبار اسم الأشعري، بل صاحب المذهب الأول وهو ضرار بن عمرو.

ويبدأ القاضي عبد الجبار فيبين الآراء في مسألة الأفعال، فيقول:

المجبرة ينسبون أفعال العباد إلى الله. ومنهم جهم بن صفوان الذي يقول إنها لا تتعلق بنا، وإنما نحن كالظروف لها، فإن خلقها فينا كانت، وإن لم يخلقها لم تكن.

وضرار بن عمرو يقول: إن الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ـ وفي هذا القدر يتفق مع المعتزلة، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب، وفي هذا يفترق عن المعتزلة.

والمتأخرون من المجبرة قسموا التصرفات قسمين: وجعلوا أحد القسمين متعلقا بنا، وهو المباشر، والقسم الآخر غير متعلق بنا، وهوالمتولد، وهكذا فرقوا بين المباشر والمتولد.

ثم يأخذ في الرد على فكرة الكسب[2]. فيقول: إن الكسب هو كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر، وضرار لا يقصد هذا، بل يتكلم على الكسب

(١) راجع عنه «الفرق بين الفرق» للبغدادي ص ١٢٩ الإسفراييني: «التبصير في الدين» ص ٦٣ الرازي: «اعتقادات فرق المسلمين» ص ٦٩ «التنبيه» لأبي الحسين الملطي ٤٣ أبو الحسين الخياط: «الانتصار» ص ١٣٦ وما يليها.

(٢) راجع أيضا: مذاهب الإسلاميين ص ٥٠٠.

a) W. Montgomery Watt : " The origin of the Islamic doctrine of acquisition " in journal of the Roual Asiatic Society, 1943 pp. 234-247.

b) H. Stieglecker : Die Glaubenslehren des Islam, pp. 103 sqq. München 1959 - 62.

الاصطلاحي فيرد القاضي عبد الجبار قائلا: «الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشيء يعقل معناه أولا. ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة، يصطلح عليه، فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضا فلابد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع»[1] وهكذا يناقشهم أولا في أنه لا وجه للاصطلاح على الكسب بغير ما يدل عليه أصل اللغة والاستعمال.

وبعد هذا الاعتراض الشكلي، يدخل في موضوع المقصود من الكسب فيقول: إنه غير معقول في نفسه، إذ لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك، من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه. وما ذلك إلا لأنه غير معقول في نفسه؛ لأن دواعيهم متوافرة، وهم حريصون على البحث عن هذا المعنى. ولو كان معقولا لوجب أن يكون كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه، وأن يعقله غيرهم من أرباب اللغات، وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه. وهذه الطريقة في الرد ذكرها أبو هاشم الجبائي.

ولكن القاضي لا يكتفي بهذا، بل يجادلهم بدقة، فيقول لهم، أي للمجبرة ولضرار بن عمرو وأصحابه الضرارية بخاصة:

«عقلونا معنى الكسب وخبرونا عنه؟ فإن اشتغلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولا ثم يحد؛ لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟

ثم يقال لهم: وما هو الذي حددتم به الكسب؟ فإن قالوا: ما وقع بقدرة محدثه ـ قلنا: ما تعنون بقولكم: «ما وقع بقدرة محدثه»؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذي نقوله، وإن أردتم به ما وقع كسبا، فعن الكسب سألناكم، فكيف تفسرونه بنفسه، وهل هذا إلا إحالة للمجهول على المجهول؟

وأيضا: فإن قولكم: «ما وقع بقدرة حادثة» ينبني على إثبات القدرة، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادرا، وذلك ينبني على كونه فاعلا. ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد.

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ٣٦٤.

وأيضا فإن هذا يقتضى أن يكون للفاعل وقدرته ـ فيه تأثير، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى، إن شاء أبصره[1] مع القدرة، وإن شاء أبصره ولا قدرة

وأيضا : فلو جاز أن يقال : هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها، لجاز فى القدرة مثله، فيقال : إنها كسب لنا، وإن لم تتعلق بنا ألبتة . فإن قالوا . إن الكسب ما وقع، وكانت القدرة عليه على ما يقوله بعضهم، فإن ما ذكرناه فى الحد الأول يعود ها هنا ؛ فلا معنى لإعادته».

ويستمر فى بيان تهافت فكرة الكسب، ثم يورد بعض شبههم التى تعلقوا بها .

١ـ مثل أنهم قالوا إنه توجد حركة اختيارية، وأخرى اضطرارية «فلو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث، لوجب مثله فى الأخرى؛ لأن الحدوث ثابت فيهما، وقد عرف خلافه فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب» . ويرد القاضى على هذه الشبهة قائلا : «إن ذلك لا يستقيم على أصلكم : فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره، حتى إن اختيارهما كانت، وإن لم يخترهما لم تكونا . فكيف سميتم إحداهما اضطرارية، والأخرى اكتسابية واختيارية ؟ وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها، ولا فائدة فيها ؟!» .

٢ـ ومن شبههم أيضا قولهم : «لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب أن يكون عالما بتفاصيل ما أحدثه، كالقديم تعالى : فإنه لما كان محدثا لأفعاله، قادرا عليها، كان عالما بتفاصيلها» .

والرد عليها أن يقال إن ثم فرقا بين الوضعين « أنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها . وليس كذلك الواحدُ منا، فإنه عالم بعلم فيفارق أحدهما الآخر ـ ثم يقال لهم : أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالما بتفاصيل ما اكتسبه ؟ فهلا جاز مثله فى الحدوث، فيكون قادرا على الإحداث، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه؟»[2] .

٣ـ ومما يتعلق به الخصوم أيضا قولهم: «إن الواحد منا لو كان محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها، والأمة قد اتفقت على أن لا خالق إلا الله، وقد نطق به

(١) كذا ! ولعل صوابه : أعجزه .
(٢) الأصول الخمسة (٣٦٦-٣٧٨).

الكتاب ايضا، قال الله تعالى : ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴿٣﴾﴾ [فاطر] وقال : ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد] .

ويرد القاضى على هذا بقوله إن اللغة تسمح بهذا التعبير، لأن الخلق معناه التقدير، والشواهد على ذلك كثيرة، منها قول زهير :

ولأنتَ تَفْرى ما خَلَقْتَ وبَعْضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثم لا يفرى[1]

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت ـ أى إذا قدرت قطعت .

« وأظهر من هذا كله قوله تعالى : ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي ﴿١١٠﴾﴾ [المائدة] وقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون] فلولا أن هذا الاسم (الخلق) مما يجوز إجراؤه على غيره، وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة . ومعلومٌ خلافه .

وأما فى الاصطلاح فإنما لم نجز أن نجرى هذا اللفظ على الواحد منا، لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقا للمصلحة وليس كذلك أفعالنا، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منا، لا لشىء آخر . وأما قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة بآخره، وقد قال تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم﴾ [فاطر]، ونحن لا نثبت خالقا غير الله يرزق»[2].

إذن، وإن سمح استعمال اللغة بإطلاق اسم الخلق على فعل الإنسان، فالإصطلاح لم يطلقه على أساس أن الخلق إذا أطلق فإنما يطلق على الفعل المطابق للمصلحة وحده، وأفعال الإنسان فيها ما يطابق المصلحة وفيها ما يخالفها وهنا يمكن أن نسأل القاضى عبد الجبار : وهل إذا كان الفعل من أفعالنا مطابقا للمصلحة أمكننا اصطلاحا أن نطلق عليه اسم الخلق ؟ ولا بد أن يجيب بالإيجاب، بحسب تقريره هذا . لكن هذا لا يتم إلا بعد تقويم الفعل، لا لمجرد صدوره .

(١) فرى : قطع وشق . والمعنى : أنت تنفذ ما تعزم عليه وتُقَدِّره ، أو : أنت إذا قدرت أمرا قطعته وأمضيته ، وغيرك يقدر مالا يقطعه لانه ليس بماضى العزم «لسان العرب» ١١ص ٣٧٥) وقد ورد في الوضع نفسه من «اللسان» أن الخلق هو التقدير ، واستشهد بهذا البيت.
(٢) الأصول الخمسة (ص ٣٨٠).

٤ـ ومما يتعلقون به أيضا قوله تعالى : ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر] .

ويجيب القاضي بأن الله من الأشياء، والله لم يخلق نفسه، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية . ثم إن هذه الآية وردت فى مورد التمدح، وليس من المدح أن يكون الله خالقا لكل أفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم، لهذا لا يحسن التعلق بظاهرها فإن أخذنا بالتأويل والعدول عن الظاهر، فيجب أن يكون التأويل على وجه يوافق الدليل العقلى، فيقول : إن المراد به أن الله خالق كل شىء، بمعنى معظم الأشياء. ويشهد على إمكان هذا التأويل وتفسير «الكل» بمعنى «الكثير» بل «وبعض» الأشياء قوله تعالى فى قصة بلقيس : ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴿٢٣﴾﴾ [النمل] .

مع أنها لم تؤت كثيرا من الأشياء .

٥ـ ويتعلقون أيضا بقوله تعالى : ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴿٤﴾﴾ [السجدة] قالوا : وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض، فيجب أن تكون من خلق الله .

ويجيب بأنه «لو كان الأمر ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة فى العباد فى ستة أيام وقد عرف خلافه».

٦ـ ويتعلقون أيضا بقوله تعالى : ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ﴿٢٢﴾﴾ [الحديد] قالوا: ففى هذه الآيه دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى .

ويرد القاضي فيقول : «وجوابنا أن الكتابة فى قوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا﴾ راجعة إلى الأنفس ، لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان عالما بما يصير أمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوبا فى اللوح المحفوظ. فلا تعلق لكم بها وبه، فلو رجعت الكتابة الى المصائب لكان لابد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى، فقد تمدح بالآية، ولا تمدح بالقبائح فى موضع من المواضع»[١]

(١) الأصول الخمسة (ص ٢٨٣-٢٨٥)

الاستطاعة

والاستطاعة قبل الفعل فى مذهب المعتزلة، وعلى هذا سار القاضي عبد الجبار، وأثبت ذلك بأدلة قوية[١] ، وأثبت فساد مذهب المجبرة الذين يقولون إن القدرة مقارنة لمقدورها ومما يستدل به فى هذا الباب:

١ـ قوله «إنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه فلو لم يقع منه، دل على أنه غير قادر عليه. وتكليف مالا يطاق ـ قبيح. والله تعالى لا يفعل القبيح» .

٢ـ ودليل آخر : « أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين فيجب فى الكفر وقد كلف بالإيمان أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة، وذلك محال».

وكان الأشعرى يقول إن الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره، وذلك «لأنه يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزا، كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم، وتارة متحركا وتارة غير متحرك. فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره» [٢].

كذلك قال: إنه يستحيل تقدم الاستطاعة على الفعل «لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة فى حال حدوثها، أو بعدها فإن كان حادثا معها فى حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل. وإن كان حادثا بعدها، وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة، ولو جاز أن يفعل فى حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة ؛ وإن كان عاجزا فى المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة . وهذا فاسد ـ وأيضا فلو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة، ووقع الفعل بقدرة معدومة، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة، وقد قلب الله النار بردا، والقطع بحد السيف معدوم، وقد قلب الله تعالى السيف قصبا، وذلك محال فإذا استحال ذلك، وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها» [٣].

(١) «شرح الأصول الخمسة» (ص ٣٩١ – ٤٠٠).

(٢) الأشعري : «كتاب اللمع» ، ص ٥٤، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي ، بيروت ١٩٥٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٤ ـ ٥٥ .

وقد رد القاضى عبد الجبار على حجة الأشعرى هذه فى «شرح الأصول الخمسة»، وذلك حين قال :

«وأحد ما يتعلقون به قولهم : لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة، بل كان يجوز فى حالة العجز ومعلوم خلافه .

والأصل فى الجواب عن ذلك : ما تريدون بقولكم إنه : لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ؟ إن أردتم به أن الفعل يصح بقدرة لم تكن موجودة قط، فإن ذلك لايجب وإن أردتم به أنه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه مع مانع لهذا الإلزام. وهذا ظاهر فى أفعالنا : المباشر منها والمتولد . أما المباشر : فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه بل توجد فى حالة وقوع الفعل فإنه لا يحتاج إليها، بل يستغنى عنها .

وأما فى المولودات فأظهر : ألا ترى أن الرامى ربما يرمى ويخرج عن كونه قادرا قبل الإصابة بل عن كونه حيا ؟ .

وأما قولهم «بل كان يصح فى حالة العجز» ـ فإن أرادوا به أنه كان يصح فى العجز ولما تقدمته بالقدرة، فإن ذلك مما لا يجب ، وإن أرادوا به وقد تقدمته قدرة، فإنا نجوزه : ألا ترى أن الرامى قد يرمى وعجز قبل مصادفة السهم رميته ؟ فبطل كلامهم»(1).

ولا بد أنه تناول هذه المسألة أيضا فى كتابه «نقض اللمع»، وهو لم يصلنا حتى الآن .

(1) «شرح الأصول الخمسة»، ص ٣٣٢ .

النبوة

يرى القاضى عبد الجبار أنه لا فرق فى الاصطلاح بين الرسول والنبى وكان البعض يرى أن ثم فارقا، واستدل على ذلك بالآية : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴿٥٢﴾﴾ [الحج] قال : فصل القديم تعالى بين الرسول والنبى، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر .

ويرد القاضى على هذا قائلا «إن الذى يدل على اتفاق الكلمتين فى المعنى هو أنهما يثبتان معا ويزولان معا فى الاستعمال، حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام . . وهذا هو أمارة. إثبات كلتا اللفظتين المتفقتين فى الفائدة ـ وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴿٥٢﴾﴾ [الحج] فإنه لا يدل على ما ذكروه، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين : ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء، ثم لا يدل (هذا) على أن نبينا ليس من الأنبياء ؟ وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة، كذلك ها هنا»(1).

والله إذا بعث رسولا لابد له أن يدعى النبوة ويظهر عليه الآيات والمعجزات الدالة على صدقه عقب دعواه للنبوة والمعجز هو فى الاصطلاح : الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة، وهو ما يعجز البشر عن الإتيان بمثله. والفعل لا يدل على صدق المدعى للنبوة إلا بشروط :

أحدها: أن يكون من جهة الله تعالى أو فى حكم أنه من جهته : لأن المعجز ينقسم إلى مالا يدخل جنسه تحت مقدور القُدَر كإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص، وقلب العصا حية، وما شاكل ذلك، وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القُدَر، مثل قلب المدن رأسا على عقب، ونقل الجبال وحنين الجذع وما شابه ذلك ـ والقرآن من هذا النوع الثانى، فإن جنسه ـ وهو الصوت ـ داخل تحت مقدور القُدَر «ولهذا فإنا لو خلينا وقضية العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام، أعطاه الله تعالى زيادة علم أمكنه معه الإتيان به، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى، بل إذا جرى فى الحكم كأنه من جهته تعالى ـ كفى . وعلى كل حال فلابد من أن يكون جريا فى الحكم مجرى فعل الله يصح كونه دلالة دالة على صدق من ظهر عليه . . .

(1) «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٦٨ .

والثانى: أن يكون واقعا عـقيب دعوى المدعى للنبوة؛ لأنه لـو تقدم الدعوى لم تتعلق به، فلا يكون بالدلالة عـلى صدقـه أحق منها بالدلالة على صـدق غيـره . . . وكذلك فلو تراخى عنه لم يـتعلق به، فلا تكون بالدلالة على صـدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره . . .

والثالث: أن يكون مطابقا لدعواه فـإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس لم يكن يتعلق بدعواه فـلا يدل على صدقه، يبين ذلك أن قـائلا لو قال بحضرة جـماعة : إنى رسول فلان إليكم، وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامى هذا فإنه إذا بلغه ولم يحرك وسكن رأسه، لم يدل على صدقه، إن لم يدل على كذبه . . .

والرابع: أن يكون ناقضا لعادة من بين ظهرانيه؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لم يكن ليدل على صدق من ظهر عليه أصلا، ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغـروبها فى مغربها لم تصح له دعواة، ولم يدل ذلك على صدقه . وبالعكس من ذلك : فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغـروبها فى المشـرق، فإنه يدل على صـدقه لما انـتقض فى أحـدهما ولم ينـتقض فى الآخر»[١] .

فالمعـجز لابد أن يكون ناقـضا للعادة، أى للقـوانين، خارقا لـها . وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد وإنما تنفذ حيلة المشعوذ والمحتال على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بهـا دراية ومعرفة ؛ وليس هذا حال المعجـزة ولهذا جعل الله معجـزة كل نبى مما يتعاطاه أهل زمانه، حـتى جعل معجزة مـوسى هى قلب العصا حية، لما كان الغالب على أهل زمانه تعاطى السحـر، وجعل معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص، لما كان الغـالب على أهل زمانه الطب، وجعل معـجزة نبينا مـحمد ﷺ ـ القرآن ، وجعله فى أعلى طبـقات الفصاحة، لما كـانت الغلبة للفصاحة والفـصحاء فى ذلك الزمان، وبها كان يفاخر أهله ويتباهون .

---

(١) الأصول الخمسة (ص ٥١٩-٥٧٢).

نسخ الشرائع

وهنا يتعرض القاضى عبد الجبار لمسألة دقيقة هى جواز نسخ الشرائع .

ذلك أن اليهـود أنكروا نبوة المسـيح ونبوة المصطفى لأنهم يرون عـدم جواز نسخ الشرائع . وافترقوا فى ذلك على مذاهب:

أ ـ «فمنهم من قال : إنما أنكرنا نبوتهما لأنهـما أتيا بنسخ شريعة موسى، وذلك يقتضى أن يصير الحق باطلا والباطل حقا . وذلك محال» .

ب ـ وقال آخرون : «إن النسخ يقتضى البـداء، وهو أن يكون قد ظهر لله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافيا، وذلك يخرجه عن كونه عالما لذاته .

ج ـ ومنهم من قال : إن نسخ الشريعة جائـز من جهة العقل، إلا أن السمع منع من ذلك، فقـد قال موسى عليه السـلام : شريعتى لن تنسخ أبدا. فلهـذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده .

د ـ ومنهم من قال، إن نسخ الشرائع جائز من جهة- العقل والشرع جميعا، إلا أنا إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما.

هـ ـ وفى اليهود من ذهب إلى أن محمـدا ﷺ كان مبعوثا، إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم»[١] .

واليهود ـ كما يقول الشهرستانى[٢] ـ «تدعى أن الشريعة لا تكون إلا واحدة وهى ابتداء بموسى وتمت بـه، فلم يكن قبله شريعـة إلا حدود عقليـة وأحكام مصلحـية ولم يجيزوا النسخ أصلا. قالوا: فلا يكون بـعده شريعة أخرى لأن النسخ فى الأوامر بداء، ولا يجوز البداء على الله». ويذكر الشـهرستانى[٣] أيضاً عن فرقـة الموشكانية من فرق اليـهود ، وهم أصـحاب مـوشكا ، على مـذهب يوذغـان أنه «ذكر عن جـماعـة من الموشكانية أنهم أثبتـوا نبوة المصطفى ﷺ إلى العرب وسائر الناس، سـوى اليهود لأنهم أهل ملة وكتاب» .

والموشكانية إحدى الحـركات الثلاث الكبرى التى ظهرت فى اليهـودية بعد انتشار الإسلام وهى : العيسوية، واليوذغانية، والموشكانية. والعيسوية ينسبون إلى أبى إسحق

---

(١) « الملل والنحل » ، ج ٢ ص ٥٠ .
(٢) « الملل والنحل » ج ٢ ص ٥٦
(٣) الأصول الخمسة (ص ٤٧٦-٤٧٧).

ابن يعقوب الأصفهانى، وقيل اسمه : «عوفيد الوهيم» أى : عابد الله . وكان فى زمان الخليفة المنصور العباسى، وابتدأ دعوته فى زمن آخر ملوك بنى أمية مروان بن محمد الملقب بالحمار، فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات . وقد زعم عيسى هذا أنه نبى، وأنه رسول المسيح المنتظر، وزعم أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحدا بعد واحد . وزعم أن الله كلمه وكلفه أن يخلص بنى إسرائيل من أيدى الأمم العاصين والملوك الظالمين . وزعم أن المسيح أفضل ولد آدم ، وأنه أعلى منزلة من الأنبياء الماضين . ولما كان هو رسوله فهو أفضل الكل أيضا . وحرم فى كتابه الذبائح كلها، ونهى عن أكل كل ذى روح على الإطلاق : طيرا كان أو بهيمة. وأوجب عشر صلوات، وأمر أصحابه بإقامتها، وذكر أوقاتها . وخالف اليهود فى كثير من أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة فى التوراة [(١)]. فمن ذلك أنه حرم الطلاق كما يفعل الصدوقيون والنصارى ، وأمر بسبع صلوات فى اليوم، مستدلا على ذلك مما يقوله داود فى المزامير (الفصل ١١٩ العبارة ١٦٤ : «أحمدك سبع مرات فى اليوم») وحرم اللحم، والمسكرات، لا استنادا إلى الكتب المقدسة، بل لأن الله أوحى اليه بذلك[(٢)].

أما اليوذغانية فنسبة إلى يوذغان، وهو رجل من همدان، وقيل كان اسمه يهوذا وكان يحث على الزهد وتكثير الصلاة، وينهى عن اللحوم والأنبذة، وكان يزعم أن للتوراة باطنا وظاهرا، وتنزيلا وتأويلا . وخالف بتأويلاته عامة اليهود وخالفهم فى التشبيه ومال إلى القدر، وأثبت الفعل الحقيقى للعبد، وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد فى ذلك [(٣)]. وكان يلقب «بالراعى» ومن المشكوك فيه أن يكون هو المؤلف الذى ذكره إبراهام بن عزرا وإيليا البشيتخى باسم يهوذا الفارسى [(٤)].

(١) واجع الشهرستاني « الملل والنحل » ج٢ ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(2)Girqisani, 1.2 (11-13), 11-12,ed. by Nemoy, I,12 f., 51ff.;
Yehudah Hadassi's Eshkol ha-kofer, No. 97, fol. 41c.

(٣) الشهرستاني ، ج ٢ ص ٥٦ ومذاهب الإسلاميين ص ٥٠١ .

(٤) واجع عن هذه الفرق Graetz, III, 493- 5III

جواز النسخ بوجه عام

وقبل أن يرد القاضى عبد الجبار على اليهود يقرر القاعدة العامة وهى جواز أن ينسخ الله شريعة بشريعة أخرى وكلتاهما من عنده ويبين ذلك بأن يقول «إن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين فى زمان فى شريعة، وفى زمان آخر : فى شريعة أخرى وهذا ظاهر فيما بيننا فإن من يدبر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه فى الرفق مرة وفى العنف أخرى؛ وذلك فى الأولاد الكثيرة أظهر، وصار الحال فى ذلك كالحال فى المرض والشفاء والحياة والموت فكما أنه تعالى يمرضنا مرة ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك هاهنا لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بشريعة مرة، وفى ألا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى فصح بذلك ما قلناه فى جواز نسخ الشرائع»[(١)].

ثم يوجه الكلام إلى الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضى أن يصير الحق باطلا والباطل حقا فقال: «إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقا حتى يجب انقلاب الحق باطلا والباطل حقا وإنما يتناول مثل ما كان حقا ولا يمتنع فى المثلين أن يكون أحدهما حقا والآخر باطلا : فإن دخول الدار قد يكون حقا حسنا بأن يكون عن إذن صاحب الدار ، وقد يكون باطلا قبيحا بأن يكون لا عن إذن، مع أن الدخولين مثلان . بل يمكن ذلك فى الفعل، فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن».

وبعد أن فرغ من تقرير هذه القاعدة توجه إلى فرق اليهود فقال : «ما قولكم فى شريعة موسى : هل نسخت من قبلها من الشرائع، أم لا ؟ فإن قالوا : بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله ـ وهو مذهب بعضهم ـ قلنا : كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم ـ عليه السلام ـ زوج بناته من بنيه وقد حظره موسى، وكذلك اختتن إبراهيم ـ عليه السلام ـ فى الكبر، وأوجبه موسى فى الصغر . وجاز الجمع بين أختين فى شرع يعقوب، ولم يجز فى شرع موسى . . .

فإن قالوا : نعم، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء ـ ولابد لهم من ذلك ـ وهو مذهب جماعة منهم قلنا : فهلا اقتضى (ذلك) انقلاب الحق باطلا

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٧٧ .

والباطل حقا ؟ وهلا اقتضى أن يكون قد بدا الله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافيا عليه ـ تعالى الله عن ذلك ؟

وأما الكلام على الفرقة الثانية (رقم ج) الذين قالوا إن نسخ الشريعة- جائز من جهة العقل، غير أن السمع منع منه، وهو قول موسى : «شريعتى لا تنسخ أبدا» فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام . ولا يجدون إلى ذلك سبيلا. ومتى قالوا : إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره ـ قلنا : لو كان كذلك لعرفناه نحن على طول اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم . ونحن لا نعرفه، فكيف يمكنكم ادعاء التواتر فيها ؟! وقد أنكره العنانية من أصحابكم وقالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهتى العقل والشرع، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أنكرنا نبوتهم لما عدموا الإعلام المعجزة لا غير؛ ولو كان متواترا لعلموه»(١).

وأما الكلام على الفرقة (رقم د) التى تقول إن نسخ الشريعة جائز من جهتى العقل والشرع ولكنها تنكر نبوة محمد ﷺ حيث عدم المعجز- فهو أن يقال لهم أن النبى لم يعدم العلم المعجز الدال على صدقه ، وأن الله أيده بالإعلام الباهرة .

أما الفرقة الأخيرة التى تقول إن محمدا كان مبعوثا إلى العرب دون سواهم فيقال لهم إنه إذا ادعى أنه مبعوث إلى الناس كافة، ثم صدقه الله بالإعلام المعجز، فهو إذن مبعوث إلى الناس كافة .

وما دام قد تعرض للنسخ والبداء، فقد عرض للفرق بينهما فقال إن النسخ هو فى الأصل : الإزالة أو النقل وفى الشرع هو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعى، على وجه لولاه لثبت ولم يزل، مع تراخيه عنه .

أما البداء فهو فى اللغة : الظهور، وفى الشرع : ظهور ما كان خافيا من قبل ولا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور أربعة، هى : أن يكون المكلف واحدا، والفعل واحدا والوقت واحدا، والوجه واحدا، ثم يرد الأمر بعد النهى، أو النهى بعد الأمر . ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه : إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم . ثم يقول له : إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم .

وعامة أصحاب الفرق يجوزون النسخ وينكرون البداء إذ لا يقول به إلا الشيعة ويبرهن ابن حزم على جواز النسخ بما حدث فعلا فى الإسلام فإن الله «أحل لنا الخمر

(١) الأصول الخمسة (ص ٥٧٩- ٥٨٠).

وأكل رمضان والبقاء بلا صلاة وسخط تعالى ـ بلا شك ـ المبادرة بتحريم ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴿١١٤﴾﴾[طه]. ثم فرض علينا الصلاة والصوم وحرم علينا الخمر، وسخط لنا ترك الصلاة وأكل رمضان وشرب الخمر ورضى لنا خلاف ذلك وهذا لا ينكره مسلم ولم يزل الله تعالى عليما أنه سيحل ما كان أحل من ذلك مدة كذا، وأنه سيرضى منه ثم إنه سيحرمه ويسخطه وأنه حرم ماحرم من ذلك ويسخطه مدة، ثم إنه يحله ويرضاه»(١).

(١) ابن حزم : «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج٤ ص ٥٨ ـ ٥٩ القاهرة ١٣٢١هـ.

الباب الخامس

الجو الفكري للأصول الخمسة

ترتيب الأصول الخمسة

إن جملة الأصول التى قال بها واصل وهى التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ويبدو أن هذه المبادئ التى قال بها واصل هى التى دانت بها المعتزلة من بعده وتمسكت بها.

ولكن هذه الأصول لم تتبلور ولم تستو على سوقها إلا فى عهد شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة أبى الهذيل العلاف[1].

قال النسفى فى بحر الكلام: (خرج أبو الهذيل العلاف فصنف لهم كتابا وبين لهم مذهبهم وجمع علومهم وسمى ذلك «الأصول الخمسة» وكلما رأوا رجلا قالوا له خفية هل قرأت له الأصول الخمسة؟ فإن قال نعم عرفوا أنه على مذهبهم»[2] ثم شاع التأليف فى الأصول وفى شرحها من بعد العلاف[3] ولكن يد الإتلاف قد امتدت إليها جميعا ولم تبق لنا إلا «شرح الأصول الخمسة[4]» للقاضى عبد الجبار الذى كان له الفضل فى إلقاء الأضواء على مبادئ المعتزلة وفى إزالة ما علق بها من تحريف وتشويه.

فمن المرجح أنها اعتمدت على الترتيب الذى وضعه أبو الهذيل العلاف أو غيره من أقطاب المعتزلة الذين أخذوا عنه، وحسب علمنا فإن أقدم المصادر الاعتزالية ذكرا لهذه الأصول كتاب «الانتصار» للخياط فقد عدد الخياط أصول الأعازل أثناء حديثه عن مفهوم الاعتزال ومن يستحق أن يسمى بهذا الاسم فقال: «وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد،

---

(١) قال عنه صاحب المصابيح: وكان شيخ وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين، ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٥٤ . واصل بن عطاء ،آراؤه الكلامية. سليمان الشوايشى.

(٢) أبو معين ميمون النسفى (ت ٥٠٨ هـ) بحر الكلام مخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمور بدار الكتب المصرية ص ٣٤ نقلا عن كتاب النظام لمحمد عبد الهادى أبى ريدة هامش ص ٦ ،القاهرة ١٩٤٦م.

(٣) من بين المؤلفين بهذا العنوان جعفر بن حرب الذى ذكر له ابن المرتضى كتابا باسم «كتاب الأصول الخمسة» وأبو على بن خلاد الذى ذكر له ابن المرتضى أيضا كتابا يسمى كتاب «الأصول والشروح» المنية والأمل ص ٦٩، ١١١ .

(٤) تعليق الإمام بن الحسين بن أبى هاشم تحقيق عبد الكريم عثمان القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»[١] وعرض تلميذه ابو القاسم البلخى أصول الاعتزال على نفس هذا المنهج فقال فى معرض حديثه عن الأصول التى أجمعت عليها المعتزلة: إن المعتزلة قد أجمعت على التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٢].

واتبع المسعودى[٣] منهج البلخى فى ترتيبه لأصول الاعتزال فذكر التوحيد أولا والعدل ثانيا والوعد ثالثا والمنزلة بين المنزلتين رابعا والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر خامسا.

ويبدو أن ترتيب أصول الاعتزال لم يأخذ الصبغة الرسمية والطابع النهائى إلا فى عهد القاضى عبد الجبار الذى خص هذه الأصول بشرح ضاف ودعم لها بالحجج والأدلة حتى لا يترك شبهة لخصم ولا اعتراض لمعاند، وهذا الترتيب الذى سلكه القاضى هو فى الواقع عين الترتيب الذى اتبعه البلخى والخياط وغيرهما من شيوخ المعتزلة، ولكن الذى انفرد به القاضى هو استدلاله على هذا الترتيب وبيانه لأسباب اعتناق المعتزلة لكل أصل من هذه الأصول واقتصارهم على هذه الأصول الخمسة دون غيرها ثم حكمه على المخالفين للمعتزلة فى كل أصل من هذه الأصول[٤] يقول القاضى مجيبا على سؤال السائل «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة» فيقول: «.. لا خلاف إن المخالفين لنا لا يعدو واحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى التوحيد؟ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب العدل؟ وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»[٥].

وقد أبرز البلخى هذه النقطة فقال: «والاعتزال رحمك الله- وإن كان سنذكر سببه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين فقد صار فى يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل»[٦].

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية سليمان الشوايشى ص ٩٢ .
(٢) باب ذكر المعتزلة ص ٦٣، ٦٤ .
(٣) مروج الذهب ٤ / ٥٨ ، ٥٩ بيروت ١٩٧٣ .
(٤) قال القاضى: إن المخالف فى هذه الأصول ربما كفر وربما كان مخطئا (شرح الأصول الخمسة ص ١٢٥)
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٤ .
(٦) باب ذكر المعتزلة ص ٧٥ .

الأصول الخمسة:

يقول الملطى[١]: واعلم أن المعتزلة التى تحب أن تعرف ما هى عليه كما سألتنى ان أشرح لك ذلك لتعلمه فاعلم أنها بنيت على الأصول الخمسة التى ذكرتها لك، والمعتزلة كلها متمسكون بالقول بذلك ويجادلون عليه، وقد وضعوا فى ذلك الكتب الكثيرة على من خالفهم، ويتبرءون ممن خالفهم فيها ولو كانوا آباءهم وأبناءهم، أو إخوانهم، أو عشيرتهم، وقالوا: إن فاعل الكبائر بعد إيمانه المقيم على إيمانه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولا مؤمن ولا مسلم، ولا منافق كما سماه الله فقط وسموه المنزلة بين المنزلتين أى منزلة بين الكفر والإيمان، وقالوا فى إنكار المنكر الذى يجب على الرجل إذا رأى المنكر الذى يجب فرض رده عليه: أن ينكره بما قدر عليه، فإن لم يقدر على إنكاره بأشد الأمور وألا أنكره)[٢] فبقلبه ولا شىء عليه إذا لم يقدر على تغييره.

وهذه الأصول الخمسة ملجأهم، وأصل مذهبهم مع اختلافهم فى الفروع وهم يوالون عليها، ويعادون عليها، ويردون الفروع بها، وهم معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة.

ويذكر المعتزلة فى كتبهم أصولا خمسة، أجمعوا عليها، واتفقوا على نفى صفة الاعتزال عن المخالف، ولو فى واحد منها، وهذه الأصول هى:

١- العدل.. والمقصود به العدل الإلهى، الذى يقتضى حرية الإنسان فى أفعاله، وخلقه لها، واستحقاقه، بذلك الجزاء عنها، ثوابا أو عقابا.

كما ويعنى هذا الأصل عندهم (وخاصة البغداديين منهم) إن الله لا يفعل لمخلوقاته إلا ما هو «الأصلح» لها.

٢- التوحيد.. وهو لا يعنى فقط توحيد الله فى الألوهية (القول بإله واحد) بل وتوحيده فى صفاته بتنزيهه عن كافة صفات المخلوقات، والتوحيد بين ذاته وصفاته، والصفات الإلهية نوعان: «صفات الذات»، كالعلم والقدرة والحياة، وهى -عند المعتزلة- مطابقة للذات الإلهية، وقديمة قدمها بالتالى؛ و «صفات الفعل»، ومنها الإرادة والسمع والكلام، وقد اعتبروها حادثة، تظهر فى زمان وتتغير وتتبدل؛ ولذا فإنها غير الذات الإلهية، ومن هنا يلزم أن القرآن، بوصفه كلام الله، محدث، مخلوق فى زمان، وليس قديما.

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.
(٢) هكذا بالأصل والعبارة واضحة ولعل صحة العبارة: فإن لم يقدر على إنكاره بأشد الأمور أنكره بقلبه ولا شىء عليه إذا لم يقدر على تغييره.

٣- الوعد والوعيد.. ومؤداه أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه لا يجوز عليه الخلف والكذب، فيفعل لا محالة ما وعد به وتوعد به، ولذا فليس للعصاة، وخاصة مرتكبي الكبائر، أن يعولوا على «رحمة» الرب أو «شفاعة» الرسل والمؤمنين.

٤- المنزلة بين المنزلتين.. ومعنى هذا الأصل أن مرتكب الكبيرة من المسلمين، الذي نسبه المرجئة المتسامحون إلى الإيمان، وعده الخوارج المتشددون في عداد الكفرة، هو عند المعتزلة في منزلة وسط بين منزلتي الإيمان والكفر، وقد سمى واصل بن عطاء مثل هذا المسلم بـ «الفاسق»، في حين ذهب الحسن البصري إلى تسميته بـ «المنافق»، مما كان -بحسب الرواية المعتزلية- سبب ترك واصل لحلقة الحسن واعتزاله لها، وحكم «الفاسق» في الدنيا أنه لا يمنع عن المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين وغيرها، ولكنه لا يجوز أن يتولى الخلافة أو الإمامة، وأما في الآخرة، إذا مات بدون توبة، فحكمه الخلود في النار، وإن يكن في درجة من العذاب دون درجة المشركين، وقد يلقب هذا الأصل بـ «الأسماء والأحكام» لدورانه حول أسماء مرتكبي الكبائر وأحكامهم.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وقد ذهب المعتزلة، وكذلك الخوارج والزيدية، إلى أنه للقيام بهذا الواجب يجوز (حتى ويجب) استخدام القوة والثورة والخروج المسلح، في حين مال عامة أصحاب الحديث وأهل السنة إلى قصره على القلب واللسان فقط، دون اليد، ناهيك عن السيف، وكان هذا الأصل يتصل، عند المعتزلة، بالاعتبارات السياسية، بالخروج على أئمة الجور وظلمة الحكام، فتحت لواء هذا الشعار شاركوا مثلا في انتفاضة عام ٧٦٢ م.

التوحيد والرد على الاثنينية:

إن البحث في الصفات لم يحدث إلا في جيل التابعين أي حوالي نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني.

وقد حدد المقريزي موقف الصحابة في قوله: «من أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة -رضي الله عنهم- على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل

رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك فسكتوا عن الكلام في الصفات ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات[١] أو صفة فعل[٢] وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية، من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، وساقوا الكلام سوقا واحدا، وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض أحد منهم إلى شيء من هذه، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت، ولم يكن عند أحد منهم مايستدل به على وحدانية الله تعالى، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله تعالى، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية، ولا مسائل الفلسفة»[٣].

وقد سار السلف[٤] على منهج الصحابة فلم يبحثوا في قضية الصفات بل أثبتوا كما قال المقريزي من غير تشبيه ونزهوا من غير تعطيل، سئل مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ - ٧٩٥م) عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۝٥﴾ [طه] كيف استوى؟ فأجاب بقوله: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٥].

يبدو أن هناك أسبابا عديدة لعل من أبرزها:

شيوع أفكار خطيرة تهدف إلى ضرب الإسلام في الصميم وذلك بالطعن في النبوة وتشويه عقيدة التوحيد.

ظهور أفكار بعض أصحاب الملل، الذين بقوا على وفائهم لعقائدهم الأولى، ولكنهم تستروا بالإسلام لتتسنى لهم الدعوة ويكونوا بمأمن من الاضطهاد، ومن أخطر هؤلاء المانوية أو المنانية[٦].

---

(١) الصفات الذاتية هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها.

(٢) الصفات الفعلية ما يجوز أن يوصف الله بضدها كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها (التعريفات للجرجاني ص ٧٠). واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية - سليمان الشوايشي.

(٣) الخطط للمقريزي ٢ / ٣٥٧، ابن خلدون، المقدمة ص ٤٦٣ .

(٤) المراد بالسلف: هم الذين يأخذون بالمأثور ويؤثرون الرواية على الدراية والنقل على العقل ويسمون أهل السنة والجماعة (مذكور، في الفلسفة الإسلامية ٢ / ٣٠).

(٥) الملل والنحل، ١ / ٩٣ . واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية سليمان الشوايشي.

(٦) نسبة إلى ماني بن فاتك الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام والملاحظ أن المصادر التي تحدثت عن ماني ينسب إلى ماني منانية وبعضها الآخر ينسب إليه مانوية وهذه الأخيرة هي التي استعملها المتنبي في قوله :

روى الطبرى فى حوادث سنة ١٧٠هـ = ٧٨٧م أن المهدى قال لموسى يوما- وقد قدم إليه زنديق فاستتابه، فأبى أن يتوب، فضرب عنقه، وأمر بصلبه- يا بنى إن صار لك هذا الأمر، فتجرد لهذه العصابة، -يعنى أصحاب مانى- فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد فى الدنيا والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور وترك قتل الهوام تحرجا وتهويا ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين[1].

وكان أصحاب مانى يؤمنون بالاثنينية: إله الخير وإله الشر يصفون إله النور «أهو رمزدا» بصفات الخير والحمد والنور[2] ويقولون: لم يزل يولد النور ملائكة وآلهة وأولياء لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحكمة من الحكيم والمنطق الطيب من الناطق.

أما إله الظلمة، أهرمن، فيصفونه بالشر والذميمة والظلمة ولم تزل تولد الظلمة الشياطين والعفاريت لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة[3].

ويظهر من خلال تصور المانوية لإله النور، أن هناك تشابها كبيرا بين المانوية والنصرانية فى فكرة الخلق، إذ يعتقد النصارى، أن العلاقة بين الأب والابن ليست ولادة بشرية بل هى علاقة المحبة والاتحاد فى الجوهر[4]، ومثلهم المانوية يعتقدون أن تولد الملائكة والآلهة والأولياء عن النور لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحكمة من الحكيم والمنطق الطيب من الناطق.

ونتيجة لهذا الامتزاج بين المانوية والنصارى، فإن أصحاب مانى هم الذين أشاعوا فكرة الثنوية والتشبيه، والحلول، وأثاروا الشبهات فى الدين، وخاصة حول قضية الصفات، قال الجاحظ فى حديثه عن امتناع الزنادقة عن معارضة القرآن: «والذى منعهم

وكم لظلام الليل من يد   تخبر أن المانوية تكذب

وقد روت مصادر عربية أخبار المانوية وعقائدهم من ذلك مثلا كتاب حجج النبوة ضمن رسائل الجاحظ ص ١٣١ نشر السندوبى مصر ١٩٣٣ وكذلك فى كتابه الحيوان ٤ / ٤٢٨، وعيون الأخبار، ابن قتيبة، ٢ / ١٥٢، ومن بين المصادر الهامة رد قاسم بن إبراهيم على الزنديق ابن المقفع، نشره المستشرق الإيطالى: Guidi Michelangelo مع ترجمته إلى اللغة الإيطالية بعنوان الصراع بين الإسلام والمانوية Roma 1927 إلى جانب كتب التاريخ والفرق.

(١) الطبرى، تاريخ ١٠ / ٤٢، دار القاموس بيروت.

(٢) الملل والنحل، ١ / ٢٤٦ .

(٣) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية - سليمان الشوايشى.

(٤) الإمام محمد أبو زهرة، محاضرات فى النصرانية ص ١٠٤ ط، ثالثة ، ١٩٦٦م.

من ذلك، هو الذى منع ابن أبى العوجاء، وإسحاق بن طالوت، والنعمان بن المنذر، وأشباههم من الأرجاس، الذين استبدلوا بالعز ذلا، وبالإيمان كفرا، وبالسعادة شقوة، وبالحجة شبهة، بل لا شبهة فى الزندقة خاصة،فقد كانوا يصنعون الآثار، ويولدون الأخبار ويبثونها فى الأمصار، ويطعنون فى القرآن ويسألون عن متشابهه، وعن خاصه وعامه ويصنعون الكتب على أهله»[1] .

ظهور فرق شيعية غالية:تكاد تجمع مختلف المصادر على أن ظهور التشبيه كان من غلاة الشيعة، فالجاحظ مثلا يتحدث عن موقف الطوائف الإسلامية من قضية رؤية الله فيقول: كانت طائفة تذهب إلى أن الله يرى ولا تزيد على ذلك فإن خافت أن يظن بها التشبيه، قالت بلا كيف فرارا من التجسيم والتصوير، حتى نبتت هذه النابتة، وتكلمت هذا الرافضة، فقالت جسما، وجعلت له صورة وحداً، وكفرت من قال بالرؤية على غير التجسيم والتصوير[2]. ومثله البغدادى يرى أن أول ما ظهر التشبيه كان من الروافض.

وقد كشف الشهرستانى عن الينابيع التى كان يستقى منها الشيعة عقائدهم فقال: «وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت الخالق والنصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهات فى أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الإلهية فى حق بعض الأئمة». ثم نبه الشهرستانى إلى مبدأ فكرة التشبيه فقال: «وكان التشبيه بالأصل والوضع فى الشيعة»[3].

اشتمال القرآن على آيات تدل -إن فسرت حرفيا- على أن الله جسم له وجه ويدان وساق وقدم، دون بيان كيفية شيء من ذلك، ونجد مثل هذا فى الحديث أيضا، ومن بين هذه الآيات قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص] وقوله ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴿٦٤﴾﴾ [المائدة] وورد فى صحيح البخارى، أن يهوديا جاء إلى النبى ﷺ فقال: يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع، والشجر على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: أنا الملك فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه تعجبا وتصديقا له[4].

---

(١) كتاب حجج النبوة، ص ١٤٥ ضمن رسائل الجاحظ نشر السندوبى.

(٢) رسالة الجاحظ فى بنى أمية، ص ٢٩٧ المنشورة ضمن رسائل الجاحظ جمع ونشر حسن السندوبى.

(٣) الملل والنحل ١ / ١٧٣ .

(٤) البخارى: كتاب التوحيد باب قول الله «لما خلقت بيدى» الحديث ٧١٤، جـ ١٣، ص ٣٩٣ طبع المكتبة السلفية.

ويبدو، أن واصلا قد صرف معظم جهوده فى الرد على المانوية نظرا لما تمثله من خطر جسيم على العقيدة الإسلامية، ويظهر ذلك فى كتابه «الألف مسألة فى الرد على المانوية»[1].

ذكر الشهرستانى أثناء حديثه عن قواعد الاعتزال عند واصل، فقال: القاعدة الأولى: «القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة». ثم بين الشهرستانى غرض واصل من نفى الصفات فقال: «وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين».

ثم علق صاحب الملل على نظرية واصل فى الصفات فقال: «وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة»[2].

لكننا نلاحظ أن نفى واصل للصفات الإيجابية، ليس معناه عدم اعتقاده فى اتصاف الله بهذه الصفات كما يفهم من قول الشهرستانى وإنما نفاها باعتبارها زائدة عن الذات ويظهر ذلك فى قوله: «ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وهذا تأكيد منه على تنزيه الله تعالى عن التشابه بين الله والإنسان، أو بين الله والمخلوقات عموما، وتجنبا لما عسى أن يقع فيه المسلم، من تعدد القدماء.

إذا كان واصل قد نفى الصفات الزائدة عن الذات فمعنى ذلك أن الصفات عنده هى عين الذات فالله تعالى متصف بالعلم ولكن علمه هو ذاته ومتصف بالقدرة وقدرته هى ذاته.

ومن هنا يبدو خطأ الشهرستانى فى قوله أن واصل بن عطاء ينفى الصفات، فواصل -كما بينا- لم ينف الصفات إطلاقا وإنما اعتبرها عين الذات وهذا الخطأ وقع فيه عامة أصحاب المقالات من أهل السنة.

إن رأى واصل فى الصفات من خلال فهم الجو الفكرى الذى عاش فيه هو فى الواقع رد على المانوية وعلى الفرق الشيعية الغالية ويظهر ذلك فى المقارنات التالية.

وليست المسألة كما يروى كتاب المقالات عن المسلمين أن الجعد بن درهم كان أول من تكلم فى الصفات[3] وأنه كان ينفى عن الله الصفات تنزيها للذات الإلهية من التشبيه.

(١) فضل الاعتزال ص ٢٤١ .
(٢) الملل والنحل، ١ / ٤٦ .
(٣) ابن نباتة، سرح العيون، ص ٢٠٣ ابن كثير، البداية والنهاية ٩/ ٣٥٠، القاسمى تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٧ .

فقد ذكر ابن تيمية وابن العماد وابن قيم الجوزية أن الجعد بن درهم نفى الصفات عن الله ونفى أن يكون الله قد استوى على عرشه[1] وأشار ابن كثير إلى أن الجعد كان يتردد على وهب بن منبه وأنه كان كلما ذهب إلى وهب يغتسل ويقول: اجمع للعقل وكان يسأل وهبا عن صفات الله فقال له وهب يوما: ويلك يا جعد، اقصر المسألة عن ذلك وأنى لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك[2] فموقف واصل من مسألة الصفات كان إيجابيا دعاه إيمانه وورعه إلى الرد على الذين لا يؤمنون بالوحدانية.

أما القول بتأثره بالجعد بن درهم فمردود عليه بأن واصلا مشهود له بالعدالة والتقوى وأنه كون مدرسة تحملت تبعة الرد على الزنادقة.

وكانت من أول المدافعين على الإسلام فكيف يظن فيه أنه يتأثر بالأفكار الضالة؟

وآراء الجعد هذه اعتنقها جهم بن صفوان وتوسع فى بحثها وأشاعها بين الناس، وبذلك ذابت آراء الجعد فى مقالة الجهمية.

ذهب جهم إلى أنه لا يمكن أن يطلق على الله تعالى كلمة شيء، وذلك لأن الشيء هو الذى له مثل كما أن الشيء هو المحدث والله تعالى خالق الأشياء ونزه الله عن الاتصاف بما يوصف به العباد فقال: إن الله تعالى لا يجوز أن يقال فى حقه أنه حى، أو عالم، أو مريد أو موجود؛ لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال: «إنما يقال فى وصفه أنه قادر، موجد، فاعل، خالق، محيى، مميت؛ لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد[3].

أما مسألة التقاء واصل بجهم فهى رواية يذهب فيها القاضى عبد الجبار إلى أن قوما من السمنية أتوا جهما فقالوا له: هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فإذا كان المعروف، لا يخرج عن ذلك وليس معبودك منها فقد دخل فى المجهول، قال: فسكت جهم وكتب إلى واصل، فكتب إليه واصل: قد كان يجب أن تشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل، فلما لم يشترط ذلك شككت وكفرت، فارجع إليهم الآن وقل لهم هل تفرقون

(١) ابن تيمية، الرسالة الحموية ص ١٥ ابن العماد الحنبلى شذرات الذهب ١ / ١٦٩ ابن قيم الجوزية اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٥٤ .
(٢) البداية والنهاية، ٩ / ٣٥٠ .
(٣) الإسفرايينى، التبصير فى الدين ص ٩٦ .

بين الحى والميت، وبين العاقل والمجنون، فإنهم يعترفون بذلك وأنه يعرف بالدليل لا بغيره، فلما وصل الجواب إلى جهم رجع به على السمنية، فقالوا: ليس هذا من كلامك فمن أين لك؟ قال: كتبت به إلى رجل من العلماء بالبصرة يقال له واصل فخرجوا وكلموه فأجابوه إلى الإسلام»[1] فإن صحت تلك الرواية فهى تشبه إلى اعتراف جهم برئاسة واصل العلمية ورجعيته الكلامية.

وعليه يعد كثيرا استنتاج «بينس» عن الحقيقة الذى ذهب إليها؛ إلى أن هناك علاقة بين جهم وبين واصل، وإن هذا الأخير قد تأثر بجهم فى قوله فى الصفات واعتمد فى ذلك على احتمال خطأ نسخى وقع فى عبارة نقلت عن أحمد بن حنبل وهى قوله «وابتدعه (جهم) على قوله فى ذات الله رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية»[2] ولا نميل إلى الغرض الذى مال إليه بينس فى قوله إنه يجوز أن تكون كلمة أبى حنيفة وضعت بدلا من كلمة أبى حذيفة وهى كنية واصل بن عطاء»[3]؛ لأننا نرفض أن نأخذ برأى الحنابلة فى المعتزلة وقد شهد التاريخ محنة أحمد بن حنبل بسبب المعتزلة وما تعرض له المعتزلة من مآس بسبب الحنابلة.

العدل الإلهى فى مقابل الجبر الإنسانى

الأصل الثانى من الأصول التى وضعها واصل بن عطاء.

حتى جعلها أهم دعائم مذهبه «أصل العدل» وقد اقتفى أهل الاعتزال أثر شيخهم الأول.

حتى لقبوا أنفسهم «بالعدلية»[4] وتسموا باسم «أهل العدل والتوحيد»[5].

وذلك يرجع أساسا إلى ارتباط هذه القضية بمختلف جوانب الحياة الإسلامية، ويظهر ذلك، أنه عندما حدثت الفتنة الكبرى، وما تلاها من أحداث، اتجه الفكر الإسلامى، إلى البحث فى مشكلة «مرتكب الكبيرة» التى أدت بدورها إلى البحث فى مصدر الأفعال.

(١) فضل الاعتزال ٢٤٠ .
(٢) المنية والأمل ص ٢٥ .
(٣) مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٢٥ .
(٤) الملل والنحل ١ / ٤٣ .
(٥) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ١٤٠، ٢ / ٣٠ الخوارزمى مفاتيح العلوم ص ١٨، الطبعة المنيرية مصر ١٣٤٢هـ، القبلى، العلم الشامخ ص ٣٠٠ .

وبذلك طرحت مشكلة العدل الإلهى على بساط البحث منذ زمن مبكر بل كانت من أولى المشاكل العقلية التى استوقفت المسلمين

تمسك بها واصل ودافع عنها المعتزلة من بعده هى «العدل»، وهى قضية شغلت قدماء الفلاسفة بمسمى آخر هو علاقة الله بالعالم.

كان استيلاء معاوية على الحكم وجعله فى عقبه من بعده، خروجا عن النظام الذى اتفق المسلمون على إقامته فى يوم «السقيفة» وهو نظام الخلافة وبذلك فقد انقلب ذلك النظام الشورى العادل إلى حكم استبدادى مطلق يمكن فيه لفرد أن يتحكم فى مصائر أمة وفق هواه، دون أن يكون خاضعا لقانون بعلو إرادته[1] وكان هذا النظام مبغوضا عند المسلمين نتيجة الصورة القائمة التى رسمها القرآن، فهو مظهر الاستعلاء والجبروت، ومظهر الطغيان والفساد.

عبّر الجاحظ عن هذا المعنى. فقال: «.. فعندما استوى معاوية على الملك واستبد على بقية الشورى وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين فى العام الذى سموه عام الجماعة وما كان عام الجماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبر وغلبة والعام الذى تحولت فيه الإمامة ملكا كسرويا والخلافة غصبا قيصريا»[2].

وهنا تبرز العلاقة واضحة بين «الجبر» والاستبداد ولعل ما سنورده من الشواهد ما يقطع كل شك حول هذا الترابط الوثيق بين الاستبداد والجبر، روى القاضى عبد الجبار عن أبى على الجبائى، أن معاوية قال: «لو لم يرنى ربى أهلا لهذا الأمر ما تركنى وإياه ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره»[3]. ثم سار خلفاء بنى أمية على هذا المنهج.

فالقول بالعدل عند هؤلاء جميعا كان رد فعل على الاستهتار بأحكام الدين والازدراء بالقيم الخلقية رعاة ورعية ويظهر ذلك بصورة جلية فيما أثر عنهم من أقوال.

روى عن الحسن أنه قال: من زعم أن المعاصى من الله عز وجل جاء يوم القيامة مسودا وجهه ثم قرأ: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ (٦٠) [الزمر][4] وقال داود بن أبى هند سمعت الحسن يقول: «كل شىء بقضاء وقدر إلا المعاصى»[5] كما روى عن قتادة أنه قال: الأشياء كلها بقدر ما خلا

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ١٤٥ .
(٢) رسالة الجاحظ فى بنى أمية، ص ٢٩٤، المنشورة ضمن رسائل الجاحظ، جمع ونشر حسن السندوبى.
(٣) فضل الاعتزال، ص ١٤٢ .
(٤) الرواية للبلخى، باب ذكر المعتزلة ص ٨٧ .
(٥) أمالى المرتضى ١ / ١٥٢ .

المعاصي[1] وسأل رجل بكر بن عبد الله المزني (ت١٠٨هـ) عن القدر فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في القدر؟ قال: «أقول أمر الله عباده بطاعته وأعانهم عليها ولم يجعل لهم في تركها عذرا ونهاهم عن معصيته وأغناهم عنها ولم يجعل لهم في ركوبها عذرا»[2].

وحكى القاضي عبد الجبار، أن واصلا دخل على خالد القسري فقال له: «بلغني أنك قلت قولا فما هو؟ قال: أقول يقضي الله الحق ويحب العدل قال: ما بال الناس يكذبوك؟ قال: يحبون أن يحمدوا أنفسهم ويلوموا خالقهم قال: لا، ولا كرامة، الزم شأنك»[3].

وتعرض الشهرستاني إلى رأي واصل في العدل بمزيد من التحليل والتفصيل فقال: «إن الباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات[4] والنظر والعلم، قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعال وهو لا يمكنه أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة»[5].

(١) باب ذكر المعتزلة ص٨٨.
(٢) باب ذكر المعتزلة ص٨٩.
(٣) فضل الاعتزال ص٢٤٠.
(٤) الاعتمادات مفردها اعتماد مصدر اعتمد وهو مزيد بحرفين وأصله عمد بمعنى قصد ويقال الزم عمدك الله أي قصدك وفلان معمود أي مقصود بالحوائج وهو عمود حيه أي قوامهم. قالت أخت حجر بن عدي ترثي أخاها:

فإن تهلك فكل عمود قوم ... من الدنيا إلى هلك يصير

ويقال: ليس لولدك ليل فاعتمد. أي هم سهود من الجوع فاطلب لهم فالاعتماد إذن هو القصد والطلب والفعل، أساس البلاغة للزمخشري ص ٣١٣ تحقيق عبد الرحيم محمود ط أولى القاهرة ١٩٣٥.
(٥) الملل والنحل ١/٤٧.

الوعد والوعيد من لوازم القول بالعدل

من الأصول التي قال بها واصل بن عطاء وأسس عليها مذهبه أصل «الوعد والوعيد».

فقد ذكر القاضي عبد الجبار أثناء حديثه عن غيلان الدمشقي فقال «وله من الرسائل إلى إخوانه ما يدخل في مجلدات تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد والدعاء إلى الله والتزهيد في الدنيا»[1].

وقد أكد الشهرستاني على ذلك أثناء عرضه لآراء المعتزلة فقال «وإذا خرج (أي المؤمن) من غير توبة عن كبيرة استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا»[2].

حكى القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي[3] أن أبا عمرو بن العلاء[4] أتى عمرو بن عبيد فقال: يا أبا عثمان أنك أعجمي ولست بأعجم اللسان ولكن أعجم الفهم فإن العرب إذا وعدت أنجزت وإذا أوعدت أخلفت.

وقد أورد القاضي عبد الجبار وفرة من هذه الأدلة[5] نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴿١٤﴾﴾ [النساء]. قال القاضي: «فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه»[6].

(١) فضل الاعتزال ص٢٣٠.
(٢) الملل والنحل ١/٤٥.
(٣) فضل الاعتزال ص ٢٩٣ وذكرت هذه المناظرة أيضا في عدة مصادر أخرى منها عيون الأخبار، ٢/١٤٨ لسان الميزان، ٥/٣٧٩، تهذيب التهذيب، ٨/ ٧١.
(٤) أبو عمرو بن العلاء هو زبان بن عمار التميمي المازني البصري أبو عمرو ويلقب أبوه بالعلاء من أئمة اللغة والأدب وأحد القراء السبعة ولد بمكة ونشأ بالبصرة ومات بالكوفة سنة ١٥٤هـ-٧٧١م.
قال الفرزدق:

ما زلت أغلق أبوابا وأفتحها ... حتى أتيت أبا عمرو بن عمار

قال أبو عبيدة، كان أعلم الناس بالأدب والعربية والقرآن والشعر (ابن شاكر، فوات الوفيات، ٢/١٥٦، دار صادر بيروت).
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧.
(٦) انظر فضل الاعتزال ص٢٠٩، وكذلك شرح الأصول الخمسة ص٦٥٧.

وقال أيضا: ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴿٧٤﴾ ﴾ [الزخرف] ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعا فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعا[(١)].

واستدل أيضا بقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴿١٢٣﴾ ﴾ [النساء] وقوله: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ ﴾ [الانفطار].

إن واصل بن عطاء قد قال بالوعد والوعيد ما فى ذلك شك لأنه نتيجة حتمية للقول بالعدل وبالمنزلة بين المنزلتين وتابعه المعتزلة على ذلك وأولوه من عنايتهم ما يبعث على الإعجاب وما كتبه القاضى عبد الجبار فى شرحه لهذا الأصل خير دليل على ذلك.

المنزلة بين المنزلتين

أصل المعتزلة الأول

إن القول بالمنزلة بين المنزلتين الذى حكم به واصل على صاحب الكبيرة، كان السبب المباشر فى ظهور الاعتزال.

فقد ذكر أبو على الجبائى عند حديثه عن الاختلاف بين أهل الصلاة فقال: «إن أول اختلاف حدث هو اختلافهم فى أمر عثمان فى آخر أيامه»[(٢)] كما أشار المقدسى إلى هذا السبب نفسه عند بيانه لنشأة المذاهب الإسلامية فقال: «إن أصل مذاهب المسلمين كلها متشعبة من أربع: الشيعة، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، وأصل افتراقهم قتل عثمان»[(٣)].

ربما كان تطرف الخوارج وغلوهم فى الحكم على مرتكب الكبيرة سببا فى إيجاد تيار معاكس وظهور فرقة أخرى أقل غلوا وتشددا فى تقرير الوقائع وأرحب صدرا لقبول المخالف فى الرأى فى الأمة الإسلامية وهذه الفرقة هى التى تسمى «المرجئة»[(٤)] وقد أطلق هذا الاسم عليهم لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد[(٥)] ولا يرون ضرورة

(١) شرح الأصول الخمسة ص٦٦٠.
(٢) فضل المعتزلة ص١٤٢.
(٣) أحسن التقاسيم ص ٣٨.
(٤) عن مفهوم الإرجاء وفرق المرجئة انظر الأشعرى مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣ القاسم الرسى أصول العدل والتوحيد ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/ ١٢٠ المقدسى أحسن التقاسيم ص٣٨، فضل الاعتزال ص١٥٩ شرح الأصول الخمسة ٧٢٧ الفرق بين الفرق ص٢٠٢ والملل والنحل ١/ ١٣٩.
(٥) الملل والنحل ١/ ١١٤، ١/ ١٣٩.

الربط بين اعتقاد القلب وعمل الجوارح لأن الإيمان عندهم هو معرفة الله والخضوع له وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان[(١)] وبذلك فقد أعطى المرجئة المؤمن العاصى الرجاء فى ثواب الله وقالوا إن المعصية لا تضر مع الإيمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر لانعدام الصلة بين الاعتقاد والعمل، وذكر الشهرستانى معنى آخر للإرجاء وهو تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ويبدو أن أصحاب هذا الرأى قد عز عليهم أن يحكموا على أشخاص لهم منزلة كبرى فى الإسلام ففوضوا أمرهم إلى الله وارجأوا حكمهم إلى يوم القيامة،وعلى الرغم من التباين فى الرأى بين فرق المرجئة فإنهم جميعا قد اتفقوا على أن الإيمان «اعتقاد ونطق فقط»[(٢)] أما عمل الجوارح فليس شرطا فى صحة إيمان المسلم.

وقد استعرض الشهرستانى المناسبة التى أبدى فيها واصل رأيه فى مرتكب الكبيرة فقال: «إن السبب فى قول واصل بالمنزلة بين المنزلتين هو أن واحدا دخل على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج عن الملة وهم وعيدية الخوارج[(٣)] وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا، فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر[(٤)].

فقد ذكر البغدادى أنه لما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك فى أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التى ذكرناها[(٥)] خرج واصل بن

(١) ن، م.
(٢) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الإيمان ١/ ٤٦.
(٣) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ١٥٠.
(٤) أشار الشهرستانى عند حديثه عن الخوارج وفرقهم إلى أن الوعيدية داخلة فى الخوارج ولذلك لم يذكر عنها شيئا سوى قوله: «وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليهه فى النار»، الملل والنحل ١/ ١١٤.
(٥) بين البغدادى أن الناس كانوا مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على خمس فرق ولكن إذا أمعنا النظر فى هذا التقسيم تبين لنا أن الفرق المختلفة ثلاث فقط لأن فرق الخوارج الثلاث التى ذكرها البغدادى يمكن إرجاعها إلى فرقة واحدة،فالأزارقة والنجدات رأيهما واحد بصرف النظر عن الاختلافات الجزئية،أما الإباضية فقد ظهرت بعد أن أحدث واصل القول بالمنزلة بين المنزلتين لأن عبد الله بن إباض أظهر دعوته فى آخر دولة بنى أمية أى فى عهد مروان بن محمد (١٢٧هـ-١٣٢هـ) بينما واصل أظهر مذهبه فى عهد الحسن البصرى الذى توفى سنة ١١٠هـ والفرقة الثانية وهى التى قال أتباعها بنفاق صاحب الكبيرة ولكن المنافق عندهم شر من الكافر المظهر للكفر ويبدو أن أصحاب هذا الرأى هم أتباع الحسن البصرى ولكن البغدادى حف مفهوم النفاق عند الحسن حتى يبعد عنه تهمة القول بذلك حتى يعتقد=

عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر وجعل الفسق منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته طرده عن مجلسه[1].

وذكر المرتضى فى أماليه «أن الناس كانوا مختلفين فى أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال، كانت الخوارج تسميهم بالكفر والشرك، والمرجئة تسميهم بالإيمان، وكان الحسن وأصحابه يسمونهم بالنفاق، فأظهر واصل القول بأنهم فساق غير مؤمنين ولا كفار ولا منافقين، وإنما هم فى منزلة بين المنزلتين[2].

قال الخياط: «إن واصل بن عطاء لم يحدث قولا لم تكن تقول به الأمة فيكون قد خرج عن الإجماع ولكنه وجد الأمة مجتمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه. وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر.

وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن وقال الحسن ومن تابعه هو مع فسقه وفجوره منافق. فقال لهم واصل: قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له، صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به فى آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به، وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه ﷺ. ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة فى القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه؛ لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة فى القرآن على ضربين: قال الله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة]. فهذا حكم الله فى أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة.

وحكم الله فى المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به وكان ظاهره الإسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب وإلا قتل. وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة، وحكم الله فى المؤمن الولاية والمحلة والوعد بالجنة. قال جل شأنه: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴿٢٥٧﴾﴾ [البقرة]، وقال:

= القارئ أن هناك فرقة أخرى لا تمت إلى الحسن بصلة هى صاحبة القول. والفرقة الثالثة هى المرجئة التى تضم علماء التابعين وسلف الأمة.

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٨.

(٢) أمالى المرتضى ١/ ١٦٥.

﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [آل عمران]، وقال: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا ﴿٤٧﴾﴾ [الأحزاب]، وقال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿٧٢﴾﴾ [التوبة]، وقال: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ﴿٨﴾﴾ [التحريم]، وحكم الله فى صاحب الكبيرة فى كتابه أن لعنه وبرئ منه وأعد له عذابا عظيما فقال: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٨﴾﴾ [هود]، وقال: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار]، وما أشبه ذلك من القرآن فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه فى كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه ووجب أنه ليس بمنافق فى زوال أحكام المنافقين عنه فى سنة رسول الله ﷺ ووجب أنه فاسق[1] فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله له فى كتابه.

إذا كان الأشعرى يتصف بالأمانة العلمية فى تقريره لمقالات الخصوم فإننا نرى أن موقفه من مقالات المعتزلة لم يكن على مستوى الحيدة العلمية من هذا المنطلق قال الأشعرى فى موقفه النقدى للقول بالمنزلة بين المنزلتين ساقه على شكل حوار؛ فإن قال قائل: فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو؟ قيل له: نعم مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته،وقد أجمع أهل اللغة أن من كان منه ضرب فهو ضارب، ومن كان منه قتل فهو قاتل، ومن كان منه كفر فهو كافر، ومن كان منه فسق فهو فاسق، ومن كان منه تصديق فهو مصدق وكذلك من كان منه الإيمان فهو مؤمن ولو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا لم يكن منه كفر ولا إيمان ولكان لا موحدا ولا ملحدا ولا وليا ولا عدوا فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا كما قالت المعتزلة.

ولم يكتف الأشعرى بهذه الحجة بل حاول أن يطعن فى دليل واصل العقلى فقال: إذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الإيمان الذى لم يفارقه ثم اتهم فى نهاية رده واصلا بأنه قد خالف إجماع الأمة وخرج على قولها؛ ولذا سمى معتزليا[2] واضح تحامله على المعتزلة فى ادعائه عليها بخرقها الإجماع فى الحكم على مرتكب الكبيرة بينما الأقوال فى حكم مرتكب الكبيرة على خمسة أقوال.

(١) قال الزمخشرى: الفاسق فى الشريعة، الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين أى بين منزلتى المؤمن والكافر (الكشاف ١/ ١١٩).

(٢) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص١٢٣ تحقيق حمودة غرابة مصر ١٩٥٥ وعن مسألة خروج واصل عن الإجماع انظر الخياط فى كتابه الانتصار الذى رد على هذه التهمة التى وجهها ابن الراوندى إلى واصل ابن عطاء ص١١٩.

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومناهضة الاستبداد

لقد آمن المسلمون بواجب القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، منذ أن شرع الله هذا الحكم.

ولكن ما إن حدثت الثورة على عثمان، وما تلاها من أحداث، حتى بدأ التفكير فى هذا الموضوع.

ما هى وسائل تغيير المنكر؟ هل يكفى اللسان وحده؟ أم لابد من استعمال القوة باليد أو بالسيف؟

انقسم المسلمون فى الإجابة على هذه الأسئلة إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: ترى أن القيام بهذا الواجب، يكفى فيه اللسان، ولا يصح الالتجاء فيه إلى استعمال القوة.

الطائفة الثانية: ترى أن تغيير المنكر يكون بالقوة كذلك، حتى ينقاد الناس إلى الحق.

روى عن الحسن البصرى أن رجلا سأله عن رأيه فى الفتن فقال له: لا تكن مع هؤلاء، ولا مع هؤلاء، فقال الرجل: ولا مع أمير المؤمنين فقال الحسن ولا مع أمير المؤمنين(١).

ذكر البلخى أن المعتزلة مجمعون على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واجبان على المسلمين بأى جهة استطاعوها بالسيف فما دونه(٢).

ويأخذ القاضى عبد الجبار على المعتزلة عدم توضيح هذا الأصل فقال: «واعلم أن مشايخنا أطلقوا القول فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والواجب أن يفصل القول فيه، فيقال المعروف ينقسم إلى ما يجب وإلى ما هو مندوب إليه، فإن الأمر بالواجب واجب وبالمندوب إليه مندوب، وأما المناكير فهى كلها من باب واحد فى وجوب النهى عنها»(٣).

(١) طبقات ابن سعد ٧/ ١٦٤ طبعة بيروت.
(٢) باب ذكر المعتزلة ص٦٤.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص٧٤٤.

لكن الزمخشرى لم يفته ذلك فقد تعرض إلى هذه النقطة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران] فقال: «إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفايات ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر»(١).

قال القاضى عبد الجبار: «والغرض من تشريع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب وهذا ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ﴿٩﴾﴾ [الحجرات] فقد أمر الله بإصلاح ذات البين أولا ثم بالمقاتلة ثانيا إن لم يرتفع الغرض إلا بها»(٢).

ومما يدعم هذا القول أن واصلا قد التزم بتطبيق هذا المنهج التزاما كاملا فعندما ثبت لديه إلحاد بشار هدده بالقتل فقال: «أما لهذا الأعمى الملحد المشنف المكنى بأبى معاذ من يقتله، أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه»(٣) فنفى بشار إلى حران ولم يرجع إلى البصرة إلا بعد أن توفى واصل وفى ذلك يقول صفوان الأنصارى:

رجعت إلى الأمصار من بعد واصل   وكنت شريدا فى التهائم والنجد(٤)

وكذلك فعل عمرو بن عبيد مع عبد الكريم بن العوجاء الذى اتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الأحداث فقال له عمرو: «قد بلغنى أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستنزله وتدخله فى دينك فإن خرجت من مصرنا -يريد البصرة- وإلا قمت فيك مقاما آتى فيه على نفسك»(٥).

روى القاضى عبد الجبار أنه قيل لأبى جعفر المنصور: إن عمرو بن عبيد خارج عليك قال: هو لا يرى أن يخرج على إلا إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا مثل نفسه وذلك لا يكون(٦).

(١) الكشاف ١/ ٣٩٦.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص٧٤١.
(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان ٦/ ٧.
(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ١/ ٢٧.
(٥) الأصفهانى، الأغانى، ٣/ ١٤٠.
(٦) فضل الاعتزال، ص٢٤٦.

وذكر الخطيب البغدادى أن المنصور قال لعمرو بن عبيد: بلغنى أن محمد بن عبد الله بن الحسن كتب إليك كتابا قال عمرو: قد جاءنى كتاب يشبه أن يكون كتابه قال: فبم أجبته؟ قال: أو ليس قد عرفت رأيى فى السيف أيام كنت تختلف إلينا إنى لا أراه[(١)].

قال الأشعرى: «إن المعتزلة قالوا إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أننا نكفى مخالفينا عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا فى قولنا الذى هو التوحيد وفى قولنا فى القدر وإلا قتلناهم، وأوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه»[(٢)].

وأمام هذا التباين فى موقفى السلف والخوارج اتخذ واصل موقفا معتدلا فاعتبر واجب القيام بالأمر بالمعروف والنهى واجبا كفائيا وبذلك عارض الخوارج فى موقفهم ثم قرر أن وسائل تغيير المنكر تكون بالقول فباليد فبالسيف، وبذلك عارض موقف السلف الذين اقتصروا فى تغيير المنكر على القلب واللسان[(٣)].

موقف المعتزلة من الرفض والرافضة

جرى عرف كتّاب تاريخ الفرق أن يصفوا المعتزلة بجميع أوصاف وأسماء الفرق الغالية أو المذمومة فوصفوها بالجهمية والقدرية، إذ القدرية لديهم توصف بالمجوسية لزعمهم أن ثمة حديثا ورد يقول «القدرية مجوس هذه الأمة»، وربطوا بينها وبين الخوارج، وأطلقوا عليها -أى على المعتزلة-: «الرافضة» فأسبغوا عليها أوصافا ليحملوها أوزار الفرق الخارجة وإباحية الزنادقة، وهكذا أصبحت المعتزلة فى عرف خصومها مرتعا خصبا ينبت فيها براعم ذوو الآراء الضالة والشاذة وموئلا سريا للحركات السرية، وهذا ولا شك إسراف من غير حدود فى التهجم على المعتزلة ونسبتها إلى الفرق الخارجة عن حد الاعتدال نسبة مزعومة لا أصل لها ولا سند لها تاريخى ولا شرعى، ولولا المعتزلة الذين حصروا قضايا علم الكلام وقاموا بالرد عليها منذ العصر الأول لاستشرى خطر تلك الفرق وآراؤها ولما بان ضلالها وإفكها.

---

(١) تاريخ بغداد، ١٢/ ١٦٩.
(٢) مقالات الإسلاميين، ٢/ ١٢٥.
(٣) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٢٤٥ سليمان الشوايشى.

ومن المأثور عن كتّاب تاريخ الفرق ربطهم بين الشيعة «الرافضة» وبين المعتزلة وكان الربط قائما وفق ما ذهب إليه المرتضى من حيث التلمذة تلمذة واصل على محمد ابن على غير أن الخصوم جعلوا الربط محكما، لكن الخياط ذهب فى كتابه الانتصار إلى غير ذلك.

يذهب المرتضى حين يتكلم عن نشأة مذهب الاعتزال إلى الارتفاع بنسبته إلى الإمام على، ويقول: إن واصلا أخذ عن محمد بن على بن أبى طالب، وإن محمدا أخذ عن أبيه والزيدية يوافقون المعتزلة فى أصولهم كلها إلا فى مسألة الإمامة[(١)].

ويقول آدم متز[(٢)]: ويدل على العلاقة الوثيقة بين المعتزلة والشيعة أن الخليفة القادر جمع بينهما حينما نهى فى عام ٤٠٨هـ-١٠١٧م عن الكلام والمناظرة فى الاعتزال والرفض (أى مذهب الشيعة) والمقالات المخالفة للإسلام.

ثم إن الطريقة التى سار عليها ابن بابويه القمى أحد علماء الشيعة فى القرن الرابع الهجرى فى كتابه المسمى كتاب «الملل» تذكرنا بطريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شىء، كما كان فى مذهب المعتزلة مكان، لكل ألوان الزندقة[(٣)].

أما الخياط فى كتابه فيذهب إلى غير هذا الرأى تماما موضحا قضية الرافض والرافضة من المعتزلة والاعتزال.

مبدأ القول بالرفض مرفوض:

إن المعتزلة لم تعب جملة الرافضة بقول تقرر به بعضها- هذا لا يفعله عاقل ولا يصير إليه إلا جاهل- وإنما عابت جملة الرافضة بقولها بالرفض الذى قد استوى فيه جميعها، ثم عابت كل فريق منها بما تفرد به دون ما سواه.

إن ما أثر فى قلوب العامة والخاصة ولا نفرقهم عن الرافضة إلا قدح قولها وخطأ مذهبها وفساد مقالتها فى ربها من تشنيعه بخلقه وتجويره فى حكمه ومخالفتهم سنن محمد صلى الله عليه وسلم وطعنهم فى القرآن وإكفارهم المهاجرين والأنصار[(٤)].

---

(١) المنية والأمل.
(٢) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ج١ ترجمة محمد عبد الهادى.
(٣) كتاب الانتصار: المرجع السابق ص٤.
(٤) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد: نفس المرجع السابق ص ٥-٦.

من عقائد الرافضة:

فى الذات الإلهية:

وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عز وجل ذو قدٍّ وصورة وحد يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويخف ويثقل وأن علمه محدث وأنه كان غير عالم فعلم وأن جميعهم يقول بالبداء، وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله، هذا توحيد الرافضة بأسرها إلا نفرا منهم يسيرا صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد فنفتهم الرافضة عنهم وتبرأت منهم، فأما جملتهم ومشايخهم مثل هشام بن سالم وشيطان الطاق وعلى ابن هيثم، وهشام بن الحكم وعلى بن منصور والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم ثم قولهم فى القدر: إن الكافر كفر لعلة وبسبب من قبل الله ألجاه إلى الكفر بل ألجاه إلى كفره واضطراه إليه وأدخلاه فيه، وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية ثم هم بأجمعهم يقولون الرجفة إلى دار الدنيا قبل القيامة، ثم قولهم: إن القرآن بدل وغير وزيد فيه ونقص منه وحرف عن مواضعه، ثم مخالفتهم جميع الأمة فى الصلاة فى كثير من الفرائض والسنن.

ثم قولهم: إن النبى ﷺ استخلف على أمته رجلا بعينه ووسمه ونسبه، وإن الأمة بأسرها إلا نفرا يسيرا اجتمعوا على خلاف رسول الله ومعصيته وتأخير من قدم واستخلاف غيره.

هذا قول الرافضة بأسرها وجميع الأمة له منكر ومكذب فلو قلت: إن قليله يرمى على عظيم كفر الدهرية والثنوية.

تقول الرافضة: إن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل، وأنه كان غير عالم ثم علم وأنه يريد الشىء ثم يبدو له فيريد غيره (وهذه صفة غير الله تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا).

إبطال الرافضة لأركان الإسلام وأصوله:

قصد هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبى شاكر الديصانى إلى الإسلام فطعن (فيه من) أركانه فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم، ثم قصد إلى الرسالة فأبطلها بقوله: إن أمة محمد ﷺ ارتدت بعد وفاته وخالفت أمره وبدلت حكمه وأزالت خليفته عن مقامه، وأن القرآن الذى خلفه رسول الله ﷺ فى أمته قد حرف وبدل وغير (وزيد) فيه ونقص منه فليس يعرف اليوم محكمه من متشابهه ولا عامه من خاصه.

وهذا قول هشام وهو قول الرافضه وهو الإلحاد المجرد يعلم من اتصف أن واضعه إنما أراد إبطال الدين من أصله وإفساده على أهله

تكفير الفرق بعضها بعضا ونصيب الرافضة من ذلك:

هذه الخوارج بعضها يكفر بعضا ويبرأ منه ويستحل سفك دمه وغنيمه ماله. وهذه الروافض بعضها يكفر بعضا ويبرأ منه، وهذه المرجئة بعضها يكفر بعضا ويبرأ منه،وهذه أصناف المشبهة بعضها يكفر بعضا ويبرأ منه. وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضا، فهو لازم لفرق الأمة أجمعين، وهو للرافضة ألزم لإفراط بعضها فى إكفار بعض

مخالفة الرافضة للقرآن:

لقولهم بالمتعة ولوطئهم النساء بغير تزويج ولا ملك يمين خلافا لكتاب الله نصا. ثم يرون أن يطأ المرأة الواحدة فى اليوم الواحد مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء عدة، وهذا خلاف ما عليه أمة محمد ﷺ.

تصورهم للذات الإلهية:

كيف يجوز للرافضة القول بأن الله عز وجل جسم لا يشبه الأجسام فى معانيها ولا فى أنفسها مع القول بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة، وكيف لا يكون محدود العلم من علمه محدث وهل يكون محدث غير محدود، وكيف لا يدخله تغيير وقد كان غير عالم ثم علم.

ولو أرادت الرافضة أن تزعم أن ربها محدث يشبهها فى جميع المعانى ومن جميع الوجوه هل كانت تعد ما وصفته به تعالى الذى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١١﴾﴾ [الشورى] عما وصفه به الجاهلون.

القول بالصورة من مذاهب الرافضة:

يقال له: إنك لتنصر الرافضة بنفيك عنها قولا هو عندها التوحيد الصحيح ولهى أشد عليك فى نفيك عنها القول بأن الله صورة من المعتزلة، وبعد فهل على الأرض رافضى إلا وهو يقول: إن الله صورة ويروى فى ذلك الروايات ويكثروا فيه بالأحاديث من أئمتهم.

الجاحظ والجارودية:

الذين قصد إليهم من الرافضة بهذا القول الجارودية الذين يرون الخروج مع ولد على دون غيرهم وتجريد السيف فى نصرتهم، فقال الجاحظ: إذا كان من عزمكم إخراجهم وتعريضهم لمحاربة أهل البأس والنجدة فلا تمنعوهم من لقاء العلماء وحضور مجالسهم وسماع أخبارهم والتعلم منهم، بل ينبغى لكم أن تحثوهم على طلب العلم ومجالسة أهله والاختلاف إليهم ودرس كتبهم حتى يكونوا فى معرفة ما تريدونه منهم وترشحونهم له كأعدائهم الذين يريدون أن تعرضوهم لمحاربتهم، وما وصف به الجاحظ هذا الصنف من الرافضة ومن صنيعهم بآل أبى طالب مشهور معروف مشاهده ولم يرد الجاحظ ما توهمه عليه صاحب الكتابة، ومن قال بالإلهام من الرافضة لا يرى الخروج ولا يحدث نفسه به.

أهمية الخبر المتواتر وأنه ناقض لأصول الرافضة:

إن القول بأن الخبر المتواتر حق وأنه موجب للعلم مبطل لأكثر دليل الرافضة فى تصحيح الإمامة، وذلك أن من عظيم أدلتهم عند أنفسهم على أنه لابد للناس من إمام معصوم نقى الباطن والظاهر جامع لعلوم الدين كلها أن سائر الأمة سواء جائز عليهم السهو والتبديل والتغيير وكتمان ما نصوا عليه والإخبار بغير ما وقفوا عليه، قالوا: ويدل على ذلك ما يرى من اختلاف الأمة فيما بينها فى أصول دينها وفروعه مما يصرف بالسمع ومما يصرف بالعقل، (قالوا) فإذا كان هذا على ما وصفنا وكان الله قد أوجب علينا العلم والعمل بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فليس من طائفة تروى عنه عليه السلام قولا إلا ويإزائها طائفة أخرى تروى عنه خلافه، كان واجبا من حكم الله أن ينصب لنا واحدا مأمونا لا يجوز عليه من التبديل والتغيير ما يجوز على غيره يؤدى إلينا ما وجب علمه والعمل به من أمر ديننا علينا.

فإذا زعم هشام بن الحكم أن النقل المتواتر حق وأن أهله لا يجوز عليهم كتمانه ولا إظهار غيره فقد أبطل هذا الدليل وأسقطه وأراحنا من نقضه وإفساده.

ثم يقال لصاحب الكتاب: ليس يبلغ بنا الحال مع الرافضة إلى أن تناظرهم فى التواتر لأن أهل العلم مختلفون فى الأخبار ولهم فيها أقاويل مختلفة.

مخالفة الرافضة للقرآن وطعنهم فيه وتكذيبهم بالسنن:

وإنما المناظرة بيننا وبين الرافضة فى مخالفتهم نص القرآن والطعن فيه وادعائهم عليه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ومخالفة السنن وتكذيبهم لكثير منها وزيادتهم فيها ما ليس منها وفى إفراطهم فى التشبيه والإجبار.

الفرق بين خطأ الرافضة وخطأ من سواهم من الفرق الأخرى:

أخطاء الرافضة فى الجلى من الأمور بينما أخطاء الفرق الأخرى فى الغامض منها:

كقول الرافضة : إن الأمة نصت ووقفت على إمام بعينه واسمه وكتمت ما وقفت عليه من ذلك وأظهرت خلافه، ووقفت أيضا على سنن كثيرة فيما تدعى فكتمتها وروت خلافها.

هذا قول الرافضة وليس يجوزه على الأمة أحد سواهم.

فأما ما يعرف بالنظر والقياس فقد يقع فيه الخلاف بين الناس.

ألا ترى أن الأمة قد نقلت بأسرها التوحيد والعدل مجملا وإن كان بعضهم قد نقضه فى التفصيل لشبهة دخلت عليه.

ولعمرى أن لو كان النبى ﷺ عند المعتزلة نعى أمته على خلق القرآن نصا مفسرا، وعلى أن الله لا يرى بالإبصار فى الآخرة مفسرا مشروحا لا يحتمل التأويل، ثم خالفها فيه كثير من الأمة، كان نظير القول الرافضة: أن النبى ﷺ وقفهم على إمام بعينه واسمه واستخلفه عليهم فاجتمعوا على كتمان ذلك وستره وإظهار خلافه على أن قول الرافضة أيضا أظهر فسادا وأبين تناقضا لأنها تزعم أن الأمة اجتمعت غير خمسة أو ستة على كتمان ما نصت عليه والأمة مختلفة فى خلق القرآن وفى أن الله جل ذكره يرى بالإبصار.

ثم قال: ويزعمون أيضا أن أكثر الصحابة اجتمعوا على الخطأ فى كفهم عن معاوية ويزيد، ويقولون فى التابعين وإمساكهم عن بنى أمية مثل قولهم فيهم.

فأى شىء يلحق الشيعة من هذا القول لا يلحق المعتزلة أمثاله، يقال له: هذا كذب منك على المعتزلة، بل تزعم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا فى زمن معاوية ويزيد وبنى أمية معذورون فى جلوسهم عنهم لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بنى أمية لهم بطغام أهل الشام ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا (٢٨٦) ﴾ [البقرة].

غلو الرافضة فى إمامها:

لا فرق فى ذلك بين الغلاة منها والمعتدلين فيها:

ولكن الرافضة غلت فى إمامها وأفرطت فى وصفه على حسب غلو النصارى فى المسيح عليه السلام، فبعضهم زعم أنه إله، وبعضهم زعم أنه الواسطة بين الله وخلقه،

وبعضهم زعم أنه رسول، وبعضهم زعم أنه نبى وليس برسول، والمقتصد منهم فى وصفه من زعم أنه عالم يجمع ما بالناس إليه حاجة لا يخفى عليه منه شيء وأنه نقى السريرة والعلانية لا يجوز عليه التغيير والتبديل، وأنه أعلم الناس بالتدبير وأزهدهم فى الدنيا وأشدهم بأسا وأن الله هو المتولى لنصبيه وإقامته وإن الأمة أزالته ودفعته عن موضعه وأقامت غيره وأن من أنكره وخالفه وجحد إمامته فكافر مشرك ولد لغير رشده، وهذا قول الرافضة فى إمامها.

آراء الرافضة المتعلقة بها الغالية وغلوهم فيها:

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: فقد خرجت غالية الشيعة من الإجماع فى كثير من أقاويلها، (قال) قلنا لهم: فما على أهل الاقتصاد منهم من ذلك إذا تمسكوا بكتاب الله وسنة نبيه وحجج العقول.

يقال له: من أقصد من الشيعة فى قول وسبيل هو حق فليس يعره قول الرافضة ولا قول الغالية من الرافضة أيضا.

ولكن الاقتصاد فى التشيع هو ما قصد إليه صاحب الكتاب من أن النبى صلى الله عليه وسلم استخلف على أمته من بعده على بن أبى طالب باسمه ونسبه ونصهم عليه فقصدت الأمة إليه فأزالته عن الموضع الذى جعله فيه النبى ﷺ وأقامت غيره، اعتمادا لمعصيته واستخفافا بأمره، ثم قصدت إلى القرآن فنقصت منه وزادت فيه وقصدت بمثل ذلك إلى السنن.

من عقائد الرافضة القول بالبداء:

فأما الرافضة بأسرها تقول بالبداء فى الأخبار وليس القول بالنسخ فى الأمر والنهى من القول بالبداء فى الأخبار فى شيء.

صورة من تأويلات الرافضة:

تأويل الرافضة لهذه الآية واختيار من له دون ما ذكرنا من التأويلات الصحيحة يشبه سائر اختياراتها من التشبيه والجبر والقول وإكفار المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان.

عقيدة الرافضة فى الذات الإلهية:

الرافضة وصفت ربها بصفة الأجساد المحدثة فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات، وهذا قولها فى ربها، ومن اعتقد أن ما كان هذا صفته قديم لم

يمكنه أن يدل على حدث جسم من الأجسام إذ كان لا يجد فى الأجسام ما يستدل به على حدثه إلا وقد وصف به ربه ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ ﴿٤٣﴾ [الإسراء].

غلو الرافضة غلوا لم يشبهها فيه أحد من سائر الفرق:

لم يرد الجاحظ أن يلزم جميع الشيعة ذنب من غلا منهم وأفرط، وإنما أراد أن يخبر أن الرفض مشتمل على أجناس من الكفر لا يشتمل مذهب فرقة من فرق الأمة؛ لأنك إذا نظرت فى مذاهب الخوارج مذهبا مذهبا لم تجد فيه مشبها ولا واصفا لله بما وصفته به الرافضة، ولا قائلا بالبداء ولا مؤمنا بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة، ولا راد للقرآن، وكذلك المرجئة لا تجد فيهم من التخليط ومخالفة القرآن والطعن على السنن ما تجده مع الرافضة، وكذلك جميع أصناف فرق الأمة لا تجد مع أحد منهم من الإفراط والغلو ومخالفة نص القرآن ومشهور السنن والطعن على المهاجرين والأنصار والإقدام عليهم بالإكفار ما تجده مع أصناف الرافضة، وإنما أراد الجاحظ بتصنيفه لفرق الرافضة وإخباره عنهم يقول قولا ليعلم الناس اشتمال الروافض على ما لم يشتمل عليه مذهب من مذاهب أهل الملة.

الرافضة وغلوهم فى أئمتهم:

وليس يمكن صنفا من أصناف الرافضة أن يضيف قولها إلى أئمتها من آل أبى طالب إلا بمثل ما يمكن الغلاة منهم أن يضيفوا قولهم فى الغلو إلى أئمتهم؛ لأن كل صنف من أصنافهم فإنما يرجعون إلى أخبار لرواة لهم عن أئمتهم وكذلك الغلاة أيضا: هذا سبيلها فيما ترجع إليه من أخبارها فى الغلو، وكما وجب تكذيب الغلاة فيما روته عن أئمتها من آل أبى طالب لمخالفة ما رواه فى الغلو لدين الإسلام، فكذلك واجب أيضا تكذيب رواة الرافضة فيما روت عن أئمتها فى الرفض لمخالفته لما جاء به النبى ﷺ وما نزل به القرآن.

الباب السادس

مدرسة معتزلة بغداد

الأسس المشتركة بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد

وفى البصرة نبت الاعتزال نباتا حسنا لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة وتواصل سند معتزلة بغداد إلى معتزلة البصرة، أولهم: بشر بن المعتمر خرج إلى البصرة، فلقى بشر بن سعيد، وأبا عثمان الزعفرانى، فأخذ عنهما الاعتزال، وهما صاحبا واصل بن عطاء، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد، ودعا إليه الناس ففشى قوله، فأخذه الرشيد وحبسه فى السجن، فجعل يقول فى السجن رجزا مزاوجا فى العدل، والتوحيد، والوعيد حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع الناس بشعر مثل ذلك فالهج الناس بنشدها فى كل مجلس ومحفل، فقيل للرشيد: ما يقوله فى السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذى بينه، ثم أخذ الكلام من بشر ببغداد أبو موسى بن صبيح الملقب بمردار فكان المجلس له والكلام، وخرج بعده الجعفران: جعفر ابن حرب، وجعفر بن مبشر، وخرج بعد الجعفرين محمد بن عبد الله الإسكافى، فوضعوا من الكتب وصنفوا فى الفقه، والكلام والجدل أكثر من أن يحد، وردوا على جميع المخالفين من أهل الصلاة وغيرها.

وأما معتزلة البصرة[1] فكان أبو الهذيل العلاف أخذ الكلام من بشر بن سعيد، وأبى عثمان الزعفرانى صاحبى واصل بن عطاء، فوضع من الكتب ألفا ومائتى صنف يرد فيها على المخالفين، وينقض كتبهم إلا كتاب الحجة، فإنه وضعه فى الأصول، وكان المجلس قبل أبى الهذيل بالبصرة، والكلام لضرار بن عمرو أظهر الخلاف، والتبس عليه العدل، والتوحيد، والوعيد، ونص رسالة «إلى العامة» ما سبقه إليها أحد فى حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل، والتوحيد، والوعيد، ثم كان فى آخر أيامه أبو بكر الأصم عبد الرحمن بن كيسان فالتبس عليه أيضا العدل والتوحيد، وله كتب كثيرة ما سبقه بها أحد، وكان أبو الهذيل يلقبه بخربان، لأن الخر بالفارسية هو الحمار والخربان المكارى فجرى عليه هذا اللقب، ثم أخرج أبو الهزيل إبراهيم النظام وهشاما الفوطى، فعابا عليه وخالفاه فى الفرع، لأن الأصل الذى خالفه عليه هشام الفوطى يكون فى مائة

(١) أبلغ خلف. محسن بن طاهر سمع من هنا إلى آخر الكتاب من الهامش-التنبيه والرد-المالطى.

وعشرين مسألة، فتقدم إلى بعض تلامذته فنقضها عليه، ثم خالفه إبراهيم النظام أيضا فى مائة وعشرين مسألة فوضع فيها نقضا، ونقضها عليه أبو الهذيل، وكانت المناظرات بينهم فى المجالس لا تنقطع، وأبو الهول هذا لم يدرك فى أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم، وكان الخلفاء الثلاثة: المأمون، والمعتصم، والواثق يقدمونه ويعظمونه، وكان الوزير بن أبى دؤاد من تلاميذه، وكان لا يقوم له فى الكلام خصم يصوغ الكلام صياغة، ثم خرج من تحت يده النظام بعد أن صنف كتبا كثيرة للجاحظ، وصنف كتبا، وكان صاحب تصنيف، ولم يكن صاحب جدل، وأخرج هشام عباد بن سليمان، وكان أحد المتكلمين فملأ الأرض كتبا وخلافا، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر، والزندقة لحدة نظره، وكثرة تفتيشه، ثم لم يقم للمعتزلة إمام مذكور بالبصرة، ولا بغداد إلى أن خرج أبو على محمد بن عبد الوهاب بكور جبى بين البصرة والأهواز، وكان لقى الشحام بالبصرة قبل خروج على بن محمد الشحام صاحب أبى الهذيل، فتعلم منه فخرج لا شبه له، ووضع أربعين ألف ورقة فى الكلام، ووضع تفسير القرآن فى مائة جزء وشيئا لم يسبقه أحد بمثله، وسهل الجدال على الناس، ثم خرج ابنه أبو هاشم فوضع مائة وستين كتابا فى الجدل فى أيام قلائل، شىء[1] ما وصل إلى مثله أحد قبله ولا أبوه، وخالف أباه فى تسعة وعشرين مسألة، وكان أبوه يخالف أبا الهذيل فى تسع عشرة مسألة وبين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة اختلاف كثير يكفر بعضهم بعضا فى بعض ذلك الاختلاف أكثر من ألف مسألة.

بعض المدن التى انتشر فيها الاعتزال:

قال الملطى[2]: واعلم أن للمعتزلة سوى من ذكرناهم جماعة كثيرة قد وضعوا من الكتب، ما لا يحصى ولا يبلغ جمعه وهى[3] فى كل بلد وقرية لا تخلو منهم الأرض، فأما البلدان التى غلب عليها الاعتزال حتى لا يظهر فيها غير الاعتزال فعسكر مكرم من أرض الأهواز، والصيمرة، ومدينة بأرض فارس يقال لها جهرم[4] وهراه، واصطخر من أرض كرمان، نصفهم خوارج، ونصفهم معتزلة، إلا أن الاعتزال غلب عليهم.

---

(١) يبدو أن «شىء» خبر مبتدأ محذوف اى وهذا شىء ما وصل إلخ، نفس المرجع.

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

(٣) هى: يعود إلى الجماعة.

(٤) جهرم على وزن جعفر بلد أرض فارس كما فى القاموس (ز).

تبادل المقالات بين بغداد والبصرة والكوفة:

فأما الذى يكفر فيه معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة فالقول فى الشاك، والشاك فى الشاك، ومعنى ذلك أن معتزلة بغداد، والبصرة وجميع أهل القبلة لا اختلاف بينهم أن من شك فى كافر فهو كافر، لأن الشاك فى الكفر لا إيمان له، لأنه لا يعرف كفرا من إيمان، فليس بين الأمة كلها المعتزلة ومن دونهم خلاف أن الشاك فى الكافر كافر، ثم زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشاك فى الشاك، والشاك فى الشاك إلى الأبد إلى ما لا نهاية له كلهم كفار وسبيلهم سبيل الشاك الأول، وقال معتزلة البصرة الشاك الأول كافر لأنه شك فى الكفر، والشاك الثانى الذى هو شاك فى الشك ليس بكافر، بل هو فاسق لأنه لم يشك فى الكفر إنما شك فى هذا الشاك أيكفر بشكه أم لا؟ فليس سبيله فى الكفر سبيل الشاك الأول وكذلك عندهم الشاك فى الشاك، والشاك فى الشاك إلا ما لا نهاية له كلهم فساق إلا الشاك الأول فإنه كافر، وقولهم أحسن من قول أهل بغداد، وتقول معتزلة بغداد: الجعفران، والإسكافى: إن على بن أبى طالب رضى الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، ثم إن أبا بكر أفضل من عمر، ثم إن عمر أفضل من عثمان رضى الله عنهم، ومن معتزلة البصرة أبو الهذيل يقول: أبو بكر وعلى فى الفضل سواء لا فضل بينهما، ثم أبو بكر أفضل من عمر، ثم عمر أفضل من عثمان، وقولهم هذا كله فى التفضيل على ما ذكرت له، فافهم.

واعلم أن للمعتزلة من الكلام ما تميزوا به، فمن بعض قولهم: إن أطفال المشركين عندهم فى الجنة، وقال هشام منهم: لا أقول أن الله شىء، ولكن هو منشئ الأشياء، ويختلفون فى الأجساد والأرواح من الخلق كلهم، إنسهم وجانهم، ولا يدعون ذكر بهيمة، ولا طائر، ولا شيئا خلقه الله عز وجل إلا تكلموا عليه، ووضعوا قياسا، ثم عدلوا عن ذلك كله، فلم يرضوا به، وهم لا يعلمون، فقالت طائفة بظاهر التنزيل، ورد المتشابه إلى المحكم والترك وهم من البصريين والبغداديين وبينهم فى ذلك خلاف.

أول فرقة أسست قواعد الخلاف والتأليف فى علم الكلام:

وكان موضوع بحث المعتزلة «علم العقائد» بمعناه المحدود وأول ما عالجوا من ذلك مسألة القدر وما يتصل بها من وصف أفعال الله بالخير والشر وكانت هذه المسألة أكبر ما أثار اهتمام أئمتهم التى تأثرت بمذهب زرادشت.

وكان الخلاف أكبر ما ظهرت فيه مقدرته ردوده على التنوير.

ويقول ابن حزم: إن المعتزلة هم الذين اخترعوا لفظ الصفات، وكان المستعمل قبل ذلك هو كلمة «النعوت» أو «الأساس».

قال الإسفراييني في شرح عقيدته: معظم خلافيات علم الكلام مع الفرق الإسلامية خصوصا المعتزلة، لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف، لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة رضى الله عنهم.

فأول من صنف فى علم الكلام والجدال والخصام مع أهل السنة والجماعة أبو حذيفة واصل بن عطاء، وهو رئيس المعتزلة وأول من سمى معتزليا، وله من التصانيف كتاب المنزلة بين المنزلتين وكتاب الخطب فى العدل والتوحيد، وكتاب السبيل إلى معرفة الحق، وكتاب معانى القرآن، وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد، وكتاب التوبة، وله غير ذلك، وكانت ولادته سنة ٨٠هـ وتوفى سنة ١٣١هـ.

قال ابن خلكان: كان واصل أحد الأئمة البلغاء المتكلمين وكان فى أيام عبد الملك وهشام بن عبد الملك، كما كان الشهرستاني.

ومثله فى السبق إلى التصنيف فى ذلك عمرو بن عبيد -من كبار أئمة المعتزلة له كلام كثير فى العدل والتوحيد على اعتقاد المعتزلة توفى سنة ١٤٣هـ.

قال الذهبى فى الميزان: كان المنصور -الخليفة الشهير- يخضع لزهد عمرو وعبادته ويقول: كلكم يطلب صيده غير عمرو بن عبيد.

المعتزلة أصولهم واحدة بين المدرستين :

لما توطدت أركان الدولة الإسلامية وتوسعت أعمالها فى عهد بنى أمية، ولما لم تكن للعرب الخبرة الكافية فى أمور الإدارة، فإنهم اضطروا إلى أن يعتمدوا فى تصريف شئون البلاد على أهل الأمصار المتعلمين الذين اقتبسوا مدنية الفرس وحضارة البيزنطيين فأسندوا إليهم أعمال الدواوين، وهكذا كانوا يحيون بين ظهرانى المسلمين، ويحتكون دوما بهم والاحتكاك يؤدى إلى تبادل الرأى، والآراء سريعة الانتقال شديدة العدوى.

ولا جرم أن أرباب تلك الديانات أثاروا بين المسلمين مسائل لاهوتية مهمة لم تكن لتخطر لهم، غير أن السلف تخوفوا منها وتجنبوها وحظروا على الناس الخوض فيها، أولا: لأنهم كانوا يرون فى الكتاب والسنة ما يكفيهم فى حياتهم فلا ضرورة لأن ينصرفوا إلى أبحاث دينية أخرى خارجة عنهما، وثانيا: لأنهم كانوا لا يقرون الجدل فى أمور الدين ولا يحتملون المناقشة إذ الدين عندهم مجرد إيمان قائم على النقل.

يميل بعض المستشرقين إلى القول بتأثر المعتزلة باللاهوت المسيحى، منهم دى بور الذى أصر على تأثر المسلمين، فى صدر الإسلام، بالعقائد المسيحية ولا سيما فى مسألة القدر ومنهم ماكدونالد الذى يرى أن القدرية تأثروا -ولا ريب- بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت فى المدارس البيزنطية والسورية(١).

كذلك يرى فون كريمر أن المعتزلة ظهروا تحت تأثير اللاهوت اليونانى، وأنهم تأثروا بصفة خاصة بيحيى الدمشقى وتلميذه ثيودور أبى قرة؛ لأن آباء الكنيسة كانوا يتجادلون فى حرية الإرادة وفى الصفات الأزلية فتسربت أقوالهم فى ذلك إلى المعتزلة بعد فتح المسلمين للشام، ويشير فون كريمر إلى الشبه بين قول آباء الكنيسة فى إنكار عذاب النار وبين قول جهم بن صفوان فى فناء الجنة والنار وفناء حركات أهلهما، وهو ما أخذه المعتزلة فيما بعد عن الجهمية وحوروه فقالوا إن الجنة والنار لا يفنيان ولكن تفنى حركات أهلهما فقط، غير أن أحمد أمين يعترض على فون كريمر ويقول: إن نشأة المعتزلة كانت إسلامية بحتة بدليل أن أكثر أصول مذهب الاعتزال إنما وضعت للرد على الفرس لا على النصارى(٢).

وصف الحافظ الذهبى: المعتزلة فى البصرة بأنها «عش القدر»(٣) تحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة التى وجدوها وكانت تعاليمهم خليطا من أقوال القدرية والجهمية، فإنهم وافقوا القدرية فى نفى القدر، ووافقوا الجهمية فى جميع أقوالهم ما عدا الجبر فإنهم خالفوها فيه وتحاملوا عليه.

لقد ذابت الجهمية وانقرضت القدرية، ولكن بعض تعاليمهما بقيت محفوظة فى فرقة المعتزلة التى أخذت تلك التعاليم ودرستها درسا وافيا وشرحتها وتوسعت فيها، ولهذا يمكننا أن نعتبر المعتزلة ورثة الجهمية والقدرية، وعلى الأخص القدرية، لأن الجهمية كانت مخالفة للمعتزلة فى مسألة القدر، ولأنها انحصرت فى نهاوند وعمرت مدة طويلة بعد قيام المعتزلة(٤)، أما القدرية فلم يكن بينها وبين المعتزلة شىء من الخلاف، وقد اندمجت بهم حال ظهورهم، فأصبح القدرية والمعتزلة فرقة واحدة.

فالاعتزال، كفرقة منظمة، بدأ حوالى سنة ١٠٠هـ على يد واصل بن عطاء.

هكذا ظهر المعتزلة، وكان رئيسهم الأول ومؤسس فرقتهم واصل بن عطاء، واضح مما تقدم أن المسلمين فى الوقت الذى ظهرت فيه هذه الفرقة كانت لهم بعض

(١) مذاهب الإسلاميين ص٢٠٠.
(٢) ضحى الإسلام ج١ ص٣٤٦.
(٣) ميزان الاعتدال ج٢ ص٢٠٧.
(٤) الفرق بين الفرق ص٢٠٠.

المشاكل الحيوية وأن المعتزلة قاموا ليحلوا تلك المشاكل ويضعوا فيها أحكاما حسبوا أنها ترضى الجميع وتحوز قبولهم وتصلح ذات البين بينهم، وممن يذهب إلى هذا القول المستشرق نيبرج، فلا ريب إذن أن القول بالمنزلة بين المنزلتين هو أول قواعد المعتزلة ومن أعظم أصولهم لأنه الأساس الذى قاموا عليه، والنواة التى تجمعوا حولها، حتى إن اسمهم إنما اشتق من هذا القول لا من غيره.

المنزلة بين المنزلتين ودعوى خرق الإجماع:

عرض صاحب كتاب الانتصار فى الرد على ابن الراوندى لأصل من أصول الاعتزال بل أطلق وصفا لهم لما تميزوا بالقول بالمنزلة بين المنزلتين بأنهم خرجوا بالقول به عن الإجماع، فعرض الخياط وهو معتزلى لمناقشة ابن الراوندى نقاشا هادئا علميا دقيقا لا تلمس منه تعصبا لنحلة ولا ميلا لمذهب ولولا أنك تعرف أنه معتزلى لما أدركت نسبته الاعتزالية كما هو أيضا نص أدبى رفيع يعلّم أدب الحوار.

يقول الخياط: قال صاحب الكتاب -أى ابن الراوندى- فى كتابه مطاعن القرآن وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم فى فساد قول من زعم أن مذنبى المقرين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل: أحدها: قول الخوارج فى الإكفار، والثانى: قول المرجئة، والثالث: قول الحسن فى النفاق.

فجاء واصل بن عطاء وقد تقدمه الإجماع[1] على أن الحق لا يخرج من هذه[2] الثلاثة أقاويل، فزعم أنه قد خرج منها وأن مذنبى أهل الصلاة ليسوا (بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، فادعت الأمة عليه الخروج) من الإجماع فى بعض أقاويلها، فقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع فى عمود دينها، يقال له: إن واصل بن عطاء رحمه الله لم يحدث قولا لم تكن الأمة تقول به فيكون قد خرج من الإجماع ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه (وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر، وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن) وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق.

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندى ما قصد به من الكتاب على المسلمين والطعن عليهم أبى الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى- تحقيق نيبرج.
(٢) الأصل فى هذا الموضوع مخروم.

فقال لهم واصل: قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح بإجماعهم وقد نطق القرآن به فى آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به، وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه ﷺ، ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة فى القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة فى القرآن على ضربين، قال الله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (٢٩)﴾ [التوبة] فهذا حكم الله فى أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة، وقال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً (٤)﴾ [محمد].

ثم يقال لصاحب الكتاب: خبرنا عن المدعى على المعتزلة الخروج من الإجماع: من هو من الأمة؟ فإن قال: (المرجئة تقول ذلك) قيل له: فللمعتزلة أن تدعى على المرجئة من الخروج من الإجماع مثل ما ادعته المرجئة على المعتزلة، وهو أنها تقول لها قد أجمعت الأمة كلها سواكم على أن قولكم: أن صاحب الكبيرة مؤمن، باطل وكذلك إن كان المدعى على المعتزلة الخروج من الإجماع خارجيا قيل له: قد أجمعت الأمة سواكم على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة كافر، باطل.

ويشهد بعظم شأن هذا الأصل عند نشوء الاعتزال أن كثيرا ممن حكى عن واصل خصوه بالذكر دون غيره من الأصول الخمسة، ويشهد بشأنه أيضا نفس اسم المعتزلة، لأنه لا ريب فى أن هذا الاسم مشتق من الاعتزال، وصرح المسعودى بأن كلمة «الاعتزال» فى اصطلاح هذا المذهب هى عبارة عن القول بالمنزلة بين المنزلتين أى القول بأن صاحب الكبيرة قد اعتزل عن الكافرين والمؤمنين[1]. واتفق الجمهور من أهل السنة على أنهم سموا بذلك لأنهم اعتزلوا عن مجلس الحسن وهذا لا وجه له إذ وردت تسميتهم بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال أيضا، ولو كان معنى الكلمة ما زعموا لما جاز مثل هذه التسمية:

بدأ المعتزلة هذا الجهاد المقدس منذ ظهورهم وتلك كتبهم إنما وضع أكثرها للرد على الرافضة والجهمية الجبرية والثنوية وسائر المجوس، والدهرية والسمنية دون غيرهم، ومناظراتهم الكثيرة المشهورة إنما كان معظمها مع المخالفين الفرس لا مع سواهم.

وأول من فعل ذلك منهم رئيسهم واصل بن عطاء.

(١) راجع مروج الذهب ٦:٢٢ و ٧:٢٣٤.

إن بحث المعتزلة فى المسألة اللاهوتية التى أثارها أهل الديانات الأخرى، ودرسهم لها، جعلهم يقفون على الحقيقة المزعجة التى أشرت إليها وهى أن بعض تلك المسائل خطر على الإسلام مفسد لعقيدته، ولا سيما المسائل التى أثارها الفرس.

لم يكن الخطر على الإسلام آتيا من ناحية أهل الكتاب، فإن القرآن الكريم أمر أن يعاملوا بالحسنى وأوصت الأحاديث الشريفة بعدم إيذائهم أو التعدى عليهم، وذلك دليل على ضآلة خطرهم على الدين.

يقوم الاعتزال على أصول خمسة عامة من اعتقد بها جميعا كان معتزليا، ومن أنقص منها أو زاد عليها ولو أصلا واحدا لم يستحق اسم الاعتزال، وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها هى: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1] وكل من دان بالأصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزلة فى الفروع لم يخرج بذلك عنهم[2]، وهناك رأى لابن حزم فى الأصول الخمسة فقال هى: القول بخلق القرآن، ونفى الرؤية السعيدة، ونفى القدر، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونفى الصفات[3] فإذا اختصرت هذه المسائل أصبحت ثلاثة فقط.

فيكون ابن حزم قد أهمل أصلين اثنين وهما: الوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

لذلك يجب أن يُهمَل تقسيمه ويعتمد على تقسيم الخياط والأشعرى والمسعودى[4].

وأما الأصول الباقية من أصولهم الخمسة فيمكننا مع قلة معرفتنا بافتراق السلف أن نثبت الدواعى إليها، وما ذلك إلا ظنا، غير أنه ظهر لى بمظهر اليقين أن الأصل الأول موضوع للرد على المجسمة، وتعلم أن التجسيم قد دخل الإسلام فى ذلك الزمان من كل باب، فقال غلاة الشيعة والرافضة منهم بأسرها بأن الله تعالى قد وصورة وأنه جسم ذو أعضاء، ووضع كثيرون من أهل الحديث والرواة والقصاص أحاديث وروايات فيها من تشبيه الله بخلقه ووصفه بصفات البشر ما لا يليق بالعظمة الإلهية، ومن المعروفين بذلك مقاتل بن سليمان الذى عاش فى زمان واصل وعمرو، فرد واصل على كلا الطرفين من المجسمة ولقد بالغ فى إثبات نقيض ما وجد عليه خصومه فى ذلك المعذور.

(١) الانتصار ص١٢٦، ومقالات الإسلاميين ج١ ص٢٧٨، ومروج الذهب ج٦ ص٢٠، ٢٣.
(٢) مروج الذهب ج٦ ص٢٣، وابن حزم ج٢ ص٨٩.
(٣) ابن حزم ج٢ ص٨٩.
(٤) مقدمة الانتصار والمعتزلة-جار الله زهدى.

ولم يكن غلوه فى هذا الباب كغلو جهم بن صفوان الذى انقطع إلى الرد على مقاتل بن سليمان وأصحابه فى خراسان فإنه انتهى به الأمر إلى تجاوز حدود الإسلام.

وأما الأصل الثانى فهو بلا شك موضوع أولا للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة، وكانت المجبرة قد قويت ونمت فى ذلك الزمان وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذى أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالاة لم يسبقه إليها أحد، وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه، يشهد بذلك ما ورد فى كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته، ويشهد به ما صرح به الخياط من البغض لجهم والبراءة منه.

ولقد كانت دار الإسلام فى القرنين الأولين بعد الهجرة دار الحرب والنزاع، فتشاجرت فرق الأمة وتخاصمت الأمة الإسلامية وأمم الأديان السابقة على الإسلام فى الشرق، فإن التاريخ يدل على أن أمر الإسلام لم ينفذ إلا تدريجيا ولم يخط إلا خطوة خطوة، ولم يزل فى دار الإسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية لا سيما أصحاب مانى الذين كان مركزهم القديم فى العراق ولم يزل هناك كثيرون على مذهب الديصانية والمرقيونية وغيرهم من فرق الثنوية، وكانت الدهرية وهم الفلاسفة ذات الشأن وقوة ونشاط، وظهرت السمنية وأصلها من بلاد الهند، وهلم جرا.

وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقق وعقائد محررة مقررة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منظمة، وكان الإسلام فى بادئ أمره لم يبين علماؤه عقائده ولم يبحثوا عنها على طريق منطقى فلسفى، فلم يكن للمسلمين ما يكفيهم مؤونة الخصوم ولم يستطيعوا أن ينازعوهم بأسلحتهم.

وفضلا عن ذلك فكان للأديان المذكورة استعداد وتعود منذ قرون على الرد على خصومهم ببراهين ودلائل ولم يكن فى الإسلام من ذلك إلا شىء قليل، ثم دخل من تابعى تلك المذاهب عدد لا يحصى فى الإسلام، فلما أسلموا لم يتركوا فى الحقيقة ما قد كانوا عليه من الشعور والوجدان والأفكار، فانسل فى الإسلام ما هو غريب عن روحه بعيد عن أصله وإن كان ظاهره الإسلام.

ويظهر عند البحث التاريخى أن الشيعة كانت محل امتزاج الثنوية بالإسلام خاصة، إذ فى أفكارها الرئيسية من المناسبة لآراء الثنوية ما لا يخفى، مثال ذلك قولها فى أئمتها وتجسيمها الذى هو أقرب شىء إلى تجسيم الثنوية، ثم ثبت عن كثير من

رجالها أنـهم جمعوا بين الرفض والزندقـة، والزندقة هى مذهب الثنوية فـذكر صاحب الفهرست(١) عددا ممن أظهـر الإسلام وأبطن الزندقة، منهم أبو شاكـر الديصانى الذى يدل مجرد لقـبه على أصله وعده الخيـاط من الرافضة(٢) ومنهم أبو عيسى الوراق وهو أستاذ ابن الراوندى ويعد من الرافضة(٣).

ثم أخبر الخياط عنه أنه كـان يستكره قتل الحى من أى صنف كان(٤) وهو مذهب مانى بعينه، ومنهم نعمان وابن طالوت وهما من شيوخ ابن الراوندى(٥) وكان هؤلاء من المتأخرين الذين ظهروا بعد محنة الزنادقة فى أول دولة بنى عباس، فما ظنك بالمتقدمين، وكان منهم ابن المقـفع وإن لم يتضح أمره، لكنى أميل إلى أنه كـان مع المذكورين على حد سواء، إذ كان أصله مـجوسيا ثم انتقل إلى الإسلام وانتـسب إلى الرافضة وما ورد فى بعض الكتب القديمة من كلامه يدل بالأقل على أنه كـان يعبر عن إسلامه بعبارات الثنوية وعن أفكار زندقية بعبارات إسلامية.

وقد تقـدم أن بعض أهم أصول المعتزلة كـانت موضوعة أولا للرد على الـرافضة والملحدين والواقع أنهم لم يزالوا على أشد عداوة عليهم إلى آخر أمرهم.

فإذا شئت البرهان على ذلك فانظر إلى مـجالس أبى الهذيل مع هشام بن الحكم ومـجـادلات النظر للنظام مع رافـضـة عـصره والمنـاظرات بين السكاك الرافـضى وبين الإسكافى وجعفر بن حرب فى البصرة(٦) وإلى ماعمله الجاحظ حين سل صارمه عليهم وانظر إلى نفس الكتاب الذى بين يديك ولم تقـتصر المعتزلة على الرافـضة، بل دعاهم الحال وما وجدوا الرافـضة عليه من الصلة بالثنوية إلى أن يحولوا الحرب إلى مـخالفيهم ويحاصروا قلعتـهم ويحملوا على مخازنهم، فتهجمـوا على الثنوية والديصانية والدهرية وغيـرهم ممن استـعد الرافـضة منهم ولم يسـبقـهم فى الإسلام أحـد إلى الرد بمثل هذا المقدار،وتاريخ المعتزلة مفعم بما جرى من هذا الجنس.

فتجد فى زمان واصل وعمرو كلا من بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وهما بلا شك من الثنوية، فـقام واصل وعمـرو عليهـما وناظراهما ونقـضاهـما وطرداهما،

(١) الانتصار ص٣٣٨.
(٢) ص٤١، ١٤٢.
(٣) نفس المرجع ص١٤٩و ١٥٠و ١٥٢.
(٤) نفس المرجع ص١٥٥.
(٥) ص١٤٢.
(٦) نفس المرجع ص ١١٠-١١١ و١٤٢.

وكذلك فـعل عمـرو بجرير بن حـزم الأزدى السمنى فى البـصرة كمـا جاء فى كـتاب الأغانى(١) ثم جاء أبو الهذيل العـلاف وناظر الثنوية فى البصرة ونقل عددا كـبيرا منهم إلى الإسلام، منه مجوسى اسمه ميلاس كما ورد فى كتاب ابن المرتضى فى ترجمة أبى الهذيل.

ثم ظهر النظام وهو من أحذق من تكلم فى الشرق ولم يزل على حـرب مستمرة مع الثنوية والديصانية والدهرية وقطعهم وأبطل كلامهم.

هذا ما قد تجلى شىء منه عند البحث الدقيق عن الأخبار المتفرقة فى الكتب وعن حكايات أهل السنة فى كتبهم فى الفرق مع سعيهم فى تحريف مقاصد المعتزلة، ثم أخبر عن ذلك صراحـة ابن المرتضى والجاحظ فى الكتب الباقيـة منهما، ثم ظهـر الآن كتاب الانتصار وها هو بين يديك وستقرأ فيه ما يؤيد ذلك كل التأييد وستجد خصوصا تفصيل مناقشات النظّام مع المذاهب المذكورة.

وهذه المناقـشات مما يبطل تمامـا كذب الخصـوم على المعتـزلة بأنهم قـصدوا إلى الزندقة وهدم الإسلام، والواقع أنهم كانوا على ضد ذلك قطعا وهم أشد المسلمين دفاعا عن الإسلام فى ذلك الزمان وحمية على مخالفيه(٢)، وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظام فى إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم فى الشرق الأدنى ولم يصدر هذا الكد من هوى حل بهم ولم يقع عبثا بل قامت المعتزلة بأشد مـا احتاج إليه الإسـلام فى ذلك العصر وهو الاسـتعانة بما استـعانت به الأديان المحيطة بـه كلها من أسلوب مـتين وطريق فلسفـى لإبراز ما كمن فى الديـن من القوى والفضائل، فلم يكن بد من الاستغراق فى الأبـحاث والدقائق ليظهر الإسلام فى معظم التحدى ويفوز ما أراد فوزه، لو لم يقم بهـذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة له لما تقرب الإسلام إلى الأذهان.

ولما نهض بين الأديان ولما صـار له إلا سلطة ظاهرة فـانية، فـحلت المعتـزلة من تاريخ الإسلام محل المدافـعين عن حوزة المسيـحية فى أول أمرها من تاريخ المسيـحية، وفى هذا الملحظ مفتـاح قيمة المعتزلة وبيان جـهادهم الفكرى، فكما أنه لا ريب فى أن أولئك المدافـعين هم الذين أسـسوا: علم اللاهـوت بمناظراتهم مع فـلاسفـة الوثنيـين واختـلاسهم أسلحـتهم من أيديهم عند ذلك، كـذلك أوجدت المعـتزلة كـلام الإسلام وأسسته.

(١) كتاب الأغانى (٢٤:٣).
(٢) المعتزلة-زهدى جاد الله.

ومعنى الكلام هو المكالمة والمناظرة والمجادلة، وتشهد كل صفحة من الانتصار بأن تلك المناظرات بين المعتزلة والملحدين وأصحاب سائر الأديان هى مصدر كلامها ومأخذ آرائها ومناط دلائلها، ولا يفهم شىء من مغزى كلامها إلا عند المراجعة على هذا الأصل.

وهذا اجتهاد بقى ثمره إلى الآن، إذ استعد أهل السنة منه فى كل باب عند الخوض فى مناسبات هذه المسائل كما هو معروف عن الإمام الأشعرى أنه كان من تلاميذ الجبائى قبل ظهوره بمذهبه، ولو لم تكن المعتزلة مهدت الطريق لما كان لأهل السنة تقدم فى هذا الفن مثل تقدمهم[1]، ثم نريد أن نشير إلى شىء آخر وهو أن قوما هذا شأنهم وموقفهم إزاء أعداء كثيرين ونحل مختلفة متدربة على المناظرة لا بد وأن يكون فى أسلوبهم شىء من الضعف والتردد والعدول عن سواء السبيل، إذ من نازل عدوا عظيما فى معركته فهو مربوط به مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله ويلزمه أن يلاحق عدوه فى حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله.

كذلك فى معركة الأفكار أيضا، وفى الجملة فللعدو تأثير فى تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه حتى أن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعا أداهم أنفسهم إلى الإلحاد.

ففى عمل المدافعين أجمعين أشياء كثيرة لا بقاء لها وينبغى أن تزول بزوال شروطها وأن يضرب عليها ويؤتى بأحسن منها وأصوب، ولا يزعم زاعم أن المعتزلة بريئة من ذلك، لكن نيتها ظاهرة وهى الذب عن الإسلام، والنية إنما هى ميزان الأعمال كما جاء فى الحديث:

«إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

رأى الشهرستانى فى المعتزلة:

يرى الشهرستانى فى تقييمه لأصول الاعتزال أن لهم اتفاقات مع أهل السنة والخوارج والروافض والجهميين وهشام بن الحكم ولا نخال ذلك راجعا إلا لثقافتهم وقدرتهم على متابعة الفرق والبحث عن الحقيقة خالصة لا يعوقهم عن تحصيلها شىء

(١) مقدمة كتاب الانتصار.

فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها فلا نسبتها إلى الخوارج يعفيهم عن تحصيلها ولا نسبتها إلى أهل السنة يعفيهم من مسئولية فهمها، فالحقيقة لديهم ثبت البحث لذلك كانوا جديرين بوصف أحرار الفكر فى الإسلام، وكانوا مدافعين بعلم وعن علم، غير أن الشهرستانى مدحهم من حيث أراد ذمهم حين وصفهم بأنه راج عليهم لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب وهذا ولا شك اعتراف منه بأنهم كانوا على معرفة بثقافة الآخرين مهما كانت نسبتها يقول: وأما كلام جميع المعتزلة البغداديين فى النبوة والإمامة فيخالف كلام البصريين فإن من شيوخهم من يميل إلى (الروافض) ومنهم من يميل إلى الخوارج، و«الجبائى» و«أبو هاشم» قد وافقا «أهل السنة» فى الإمامة، وأنها بالاختيار، وأن الصحابة مترتبون فى الفضل ترتبهم فى الإمامة، غير أنهم ينكرون الكرامات أصلا للأولياء: من الصحابة، وغيرهم، ويبالغون فى عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الذنوب: كبائرها، وصغائرها، حتى منعها القاضى «عبد الجبار» وغيره ثم انتهجوا طريقة «أبى هاشم: وخالفه فى ذلك «أبو الحسين البصرى» وتصفح أدلة الشيوخ، واعترض على ذلك بالتزييف والإبطال وانفرد عنهم بمسائل: منها نفى المعدوم شيئا ومنها نفى الألوان أعراضا ومنها قوله: أن الموجودات تتمايز بأعيانها، وذلك من توابع، ومنها رده الصفات كلها إلى كون البارى تعالى: عالما، قادرا، مدركا، وله ميل إلى مذهب «هشام بن الحكم» فى أن الأشياء لا تعلم قبل كونها، والرجل فلسفى المذهب إلا أنه روّج كلامه على المعتزلة فى معرض «الكلام» فراج عليهم لقلة معرفتهم بمسالك المذهب.

عوامل انقسام المعتزلة إلى مدرستين:

نشأ الاعتزال كما هو معروف فى البيئة البصرية وظلت البصرة مركزا لحركة الاعتزال كلها رغم تعدد شيعها حتى قامت العاصمة بغداد وازدهرت واستقر بعض رجال الحركة فى بغداد على رأسهم بشر بن المعتمر، مع بشر بدأت الخلافات فى مسألة أساسية بين اتجاهين: اتجاه البصرة القديم واتجاه بغداد الجديد ورغم أن المصادر لا تذكر الكثير عن الأسباب الأولى للخلاف، فإن «تشيع» معتزلة بغداد يشير إلى أن الخلاف بدأ فى نطاق «قضية الإمامة» التى كان البصريون شديدى التحفظ فيما يتصل بها.

العامل الأول- الرأى السياسى للمعتزلة:

اضطرت المعتزلة أمام الفرق وآرائها إلى إبداء رأيهم فى المسائل التى جدّت فى المجتمع مع البحث عن المستند العقلى والنقلى مكمل آرائهم وكان مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أحد أصول المعتزلة الخمسة التى يذهبون فيها إلى أن الإيمان لا يتم إلا

بقبولها جميعا. وهم قد أظهروا رأيهم فى علىّ ومخالفيه وأجمعوا على التخطئة وإن كانوا لم يتفقوا فى تعيين موضعها وكان بنو أمية فى نظرهم عصاة جائرين وحكاما طغاة، وحكم المعتزلة عليهم بالمنزلة بين المنزلتين: بين الإيمان والكفر.

لقد اتخذ شيخ المعتزلة الأول مواقف جريئة من القضايا السياسية قال ابن أبى الحديد: اتفق شيوخنا كافة رحمهم الله المتقدمون منهم والمتأخرون البصريون والبغداديون على أن بيعة أبى بكر صحيحة شرعية وأنها لم تكن عن نص وإنما كانت بالاختيار(١) وكما قال القاضى: والإمامة عند المعتزلة: العقد والاختيار(٢).

لقد نظر واصل إلى قضية الإمامة نظرة مجردة ولم ينصت فيها إلا لصوت العقل لذلك جاءت آراؤه بعيدة عن المغالاة متناسقة مع المنهج العقلى(٣) فقاس شهادة المتحاربين فى واقعة الجمل على شهادة المتلاعنين.

غير أن واصلا لم يفلح فى جلب أتباع لرأيه- فكثير من شيوخ المعتزلة وخاصة شيوخ مدرسة بغداد لم يتابعوه فى آرائه فى الصحابة ومن بينهم: الجعفران والإسكافى فقد ذهبوا إلى الوقوف فى عثمان وفى خاذليه ولكنهم تبرأوا من قاتله وشهدوا عليهم بالنار(٤).

وقالوا: إن الحق فى هذه الحرب كان مع على وأن طلحة والزبير وعائشة قد تابوا من خروجهم على علىّ لذلك يتولونهم جميعا(٥) أدى هذا الموقف إلى حنق الشيعة الإمامية على واصل.

وكان واصل بن عطاء قد رأى أهل عصره مختلفين على علىّ وأصحابه، وفى طلحة، والزبير، وعائشة، وسائر أصحاب الجمل، فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم عليا، وأن عليا كان على الحق فى قتال أصحاب الجمل وفى قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم، ثم كفر بالتحكيم، وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين فى حرب الجمل، وقالوا: إن عليا كان على الحق فى قتالهم، وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين فى

(١) شرح نهج البلاغة ج١ ص٣.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص٧٥.
(٣) واصل بن عطاء ص٢٨٦ سليمان الشوايشى.
(٤) الانتصار ص٧٣ الخياط.
(٥) واصل بن عطاء: وآراؤه الكلامية ص٢٩٢ سليمان الشوايشى.

قتال علىّ، ولم يكن خطؤهم كفرا ولا فسقا(١) يسقط شهادتهم، وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين، وزعم أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منهما، وأجازوا أن يكون الفسقة من الفريقين عليا وأتباعه كالحسن، والحسين، وابن عباس، وعمار بن ياسر، وأبى أيوب الأنصارى، وسائر من كان مع علىّ يوم الجمل، وأجاز كون الفسقة من الفريقين عائشة، وطلحة، والزبير، وسائر أصحاب الجمل، ثم قال فى تحقيق شكه فى الفريقين: لو شهد على أو طلحة والزبير أو رجل من أصحاب على ورجل من أصحاب الجمل عندى على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما، لعلمى بأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين، لعلمى بأن أحدهما فاسق لا بعينه. ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما.

ولقد سخنت عيون الرافضة القائلين بالاعتزال بشك شيخ المعتزلة فى عدالة على وأتباعه، ومقالة واصل فى الجملة كما قلنا فى بعض أشعارنا:

مقالة ما وصلت بواصل ... بل قطع الله به أوصالها

رأى هشام الفوطى:

ويرى هشام بن عمرو الفوطى(٢): إنكاره حصار عثمان وقتله بالغلبة والقهر وزعم أن شرذمة قليلة قتلوه غِرَّةً من غير حصار مشهور.

وأن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها، وإذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد فى تلك الحال.

يذهب بعض الشراح إلى تفسير قوله إنما أراد الطعن فى إمامة على؛ لأنها عقدت له فى حال الفتنة وبعد قتل إمام قبله.

وهذا قريب من قول الأصم منهم: إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع عليه، وإنما قصد بهذا الطعن فى إمامة على رضى الله عنه، لأن الأمة لم تجتمع عليه؛ لثبوت أهل

(١) الفرق بين الفرق ص١١٩.
(٢) هو هشام بن عمرو، الشيبانى، ذكره ابن المرتضى آخر من ذكر من أهل الطبقة السادسة، وحكى عن يحيى بن أكثم أن المأمون العباسى كان إذا دخل عليه هشام هذا يتحرك له حتى إنه ليكاد يقوم (طبقات المعتزلة ص٦١) وقد اختلفوا فى ضبط «الفوطى» فيضبطه قوم بضم الفاء وسكون الواو، ويضبطه آخرون بضم الفاء، وفتح الواو، والأول على أنه نسبة إلى الفوطة مفردا، والثانى على أنه نسبة إلى الفوط جمعا.

الشام على خلافه إلى أن مات، فأنكر إمامة على مع قوله بإمامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على رضى الله عنه.

وقرت عيون الرافضة المائلين إلى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة فى إمامة على وبعد شك زعيمهم واصل فى شهادة على وأصحابه.

العامل الثانى كراهية المعتزلة للحكم الأموى:

لقد كان واصل بن عطاء ينطوى على كراهية شديدة لبنى أمية بسبب اغتصابهم للحكم واستئثارهم به دون أصحابه الشرعيين، إلى جانب بطشهم وعسفهم وطغيانهم، فقد نكلوا بأبناء على أشد تنكيل وارتكبوا أفظع الأعمال، فى سبيل تركيز حكمهم، واحتقروا الموالى وساموهم الذل والهوان على الرغم من بروز الكثير منهم فى مختلف المجالات وخاصة الفكرية. قال ابن خلدون: إن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم من العجم. وإلى جانب ذلك فقد كانوا جبريين ينشرون عقيدة الجبر ويحاربون القول بحرية الإرادة لأنه يخدم سياستهم ويدعم نفوذهم ولذلك لم يترددوا فى قتل دعاة الاختيار مثل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى. ولا ننسى أن واصلا قد تتلمذ على أبى هاشم عبد الله ابن محمد ابن الحنفية الذى لا بد أن يكون قد نفث شيئا من كراهيته لبنى أمية فى صدر واصل[1].

كما تتلمذ على الحسن البصرى الذى بمناوءته لبنى أمية وتشنيعه بأعمال الطغاة. قال فى معاوية: أربع خصال كن فى معاوية لو لم يكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا من الصحابة وذوو الفضيلة. واستخلافه بعد ابنه وادعاؤه زيادا وقد قال النبى ﷺ: الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقتله عدى بن حجر».

خروج المعتزلة على الوليد بن يزيد:

روى المسعودى أن الوليد بن يزيد ١٢٥-١٢٦ لما أسرف فى الشراب واللهو والفسوق والمجون نقمت عليه المعتزلة وعملت على قتله وتولية يزيد يقول: وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع من شايعه من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا والمزه من غوط دمشق على الوليد بن يزيد لما ظهر من فسقه وشمل الناس من جوره.

قال المسعودى: وكان يزيد يذهب إلى قول المعتزلة وما تذهب إليه فى الأصول الخمسة.

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٢٩٩.

لقد أوضح الخياط فى معرض رده على ابن الراوندى موقف واصل من معاوية ومن مؤزريه فى حرب صفين فقال: إن شيوخ المعتزلة الأوائل منهم والمتأخرين مثل جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والإسكافى وغيرهم مجتمعون على البراءة من عمرو ابن العاص ومعاوية ومن كان شقهما[1].

وليس الخياط هو الذى أفصح عن هذا الموقف فحسب بل أبرزه زعيم البغداديين من المعتزلة (بشر بن المعتمر) يحكى الجاحظ كان التشيع يطلق فى الصدر الأول على من قدم عليا على عثمان لذلك كان واصل ينسب إلى التشيع فى ذلك الزمان لأنه كان يقدم عليا[2].

كان أحمد بن أبى دؤاد يحمل جعفر بن حرب أحد شيوخ مدرسة بغداد على حضور مجلس الواثق للمناظرة، فحضرت الصلاة يوما وتقدم الواثق، فتنحى جعفر بن حرب، ونزع خفه وصلى وحده، فخاف يحيى بن كامل[3] عليه حتى بكى، ثم لبس خفه وعاد إلى المجلس. فقال له ابن أبى دؤاد: إن هذا التشيع لا يحملك على هذا الفعل فتجنب، فقال جعفر: لا أريد الحضور لولا أنك حملتنى عليه، قال فلا تحضر، قال فلما كان فى المجلس الثانى، نظر إليه الواثق، وتفقد جعفرا، فقال: أين الشيخ الصالح، فقال أحمد أن به السل ويحتاج أن يتكئ ويضطجع معذرة[4].

المعتزلة يفرقون بين أصحاب الجمل وأصحاب صفين:

يقول ابن أبى الحديد: وأما عسكر الشام بصفين فإنهم هالكون كلهم عند أصحابنا لا يحكم لأحد منهم إلا بالنار[5]، يتضح مما تقدم أن المعتزلة تفرق بين أصحاب الجمل وأصحاب صفين. يقول الخياط: شيوخ المعتزلة الأوائل الذين سبقوا الجعفرين والإسكافى مجتمعون على البراءة من عمرو بن العاص ومعاوية.

ونتيجة لهذا الموقف يصبح قول الشهرستانى مجانبا للصواب فقد ذكر عند بيانه للقاعدة الرابعة التى قال بها واصل؛ أنه يقول فى الفريقين: من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما مخطئ لا بعينه[6].

والواقع حسب المصادر أن حكم واصل بتخطئة إحدى الطائفتين خاص بأصحاب الجمل فقط[1].

(١) الانتصار ص٧٤ الخياط.
(٢) الحور العين ص١٨٠ الحميرى.
(٣) من متكلمى الخوارج الإباضية- مقالات الأشعرى ص١٠٨.
(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٨٢.
(٥) شرح نهج البلاغة ج١ ص٣.
(٦) الملل والنحل ج١ ص٤٩.
(٧) الانتصار ص٧٤ الخياط. الفرق بين الفرق ص١١٩. لسان الميزان ج٦ ص٢١٥ ابن حجر.

أما أصحاب صفين فقد تبرأ منهم لأن الخطأ ثابت فى شأنهم وبالتالى فهم فاسقون، وحكم الفاسق عنده فى منزلة بين المنزلتين: الإيمان والكفر(١).

العامل الثالث: الترابط السياسى بين المعتزلة والعباسيين:

لقد مهد واصل ومدرسته لسقوط الحكم الأموى بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وتفريقه بين أصحاب الجمل وأصحاب صفين وحكمه على الأخيرة بأنهم فى منزلة بين الإيمان والكفر ووقوفهم بجانب يزيد، يقول ابن قيم الجوزية: كانوا فى عهد بنى أمية: أذلاء مذمومين(٢).

ذلك كله ساعد العباسيين على إسقاط الدولة الأموية لذلك راعتهم الدولة العباسية وأحلتهم محل الصدارة حتى كانت آراؤهم الدينية هى الآراء الرسمية للبلاط العباسى لمدة قرن على الأقل(٣).

ويشهد التاريخ أنهم لم يصلوا إلى أوج القوة والمنعة إلا فى ظلال الحكم العباسى. فمنذ خلافة المنصور والمعتزلة يتمتعون بصداقة الخلفاء وعطفهم وتقديرهم.

صداقة المنصور لشيخى المعتزلة:

روى الخطيب البغدادى فى تاريخه: أن المنصور قال لعمرو بن عبيد بلغنى أن محمد بن عبيد الله بن الحسن كتب إليك كتابا قال عمرو قد جاء فى كتاب يشبه أن يكون كتابه قال: فيم أجبته؟ قال: أوليس قد عرفت رأيى فى السيف أيام كنت تختلف إلينا، إنى لا أراه.

ويفيد النص أن المنصور وكان معتزليا سياسيا يظهره رد عمرو بن عبيد عليه بقوله: أوليس قد عرفت رأيى فى السيف.. أيام كنت تختلف إلينا؟ إنى لا أراه فربطت الصداقة بين المنصور وعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء.. وهو القائل فيه: كلكم يطلب صيدا غير عمرو بن عبيد، شهادة بورعه وتقواه.

كان هذا الخليفة الكبير يخاف من عمرو بن عبيد ويجامله لئلا يثور عليه. ذكر المرتضى(٤) أن المنصور كان يبالغ فى تعظيمه، ورثاه بأبيات ولكنه كان يعرف أنه يخرج عليه إذا وجد الفرصة والعدد.

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٢٩٦.
(٢) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ص ٣٣٠.
(٣) أدب المعتزلة ص ١٣٠ بلبع.
(٤) المنية والأمل ص١٦ و ص٢٣.

وكانوا فى السياسة إيجابيين. فكانوا يجاهرون بالخروج على الإمام الجائر، فكان اشتراكهم فى السياسة وإبداء رأيهم فى أكثر المسائل لفت الأنظار إليهم.

قال القاضى عن هشام الفوطى أحد المعتزلة: أنه كان إذا دخل على المأمون تحرك حتى أنه ليكاد يقوم فكانت مواقفهم السياسية المتسمة بالحزم والجرأة ومشاركتهم الفعالة ضد الذين أزروا بالإسلام وشوشوا عليه من أهم العوامل التى دعت المأمون، من جانب آخر، إلى أن يقيم له مدرسة فى عاصمته السياسية والثقافية بجانب مدرسة الحكمة. وتعمر مجالسه بهم.

العامل الرابع: اهتمام المأمون بالفكر الكلامى:

حين ظهرت المعتزلة إثر سؤال سائل عن حكم مرتكب الكبيرة ثم أفتاه واصل فى مسجد البصرة بالقول: «بالمنزلة بين المنزلتين» وكان هذا له ما بعده. فظهر خلاف البكرية من بكر ابن أخت عبد الواحد بن زياد. وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو، وخلاف الجهمية من جهم بن صفوان، وكان ظهور جهم، وبكر، وضرار فى أيام ظهور واصل ابن عطاء. ثم اتسعت دائرة الخلاف حول قضايا كلامية. أسهمت تلك القضايا فى تكوين علم الكلام وتكوين فرقة المعتزلة التى أقامت منهجها على العقل والنقل وحين أصبحت بغداد بعد سقوط دولة بنى أمية حاضرة الدولة العباسية جذبت إليها العلماء وشيوخ المذاهب والمفسرين والفقهاء ومجالس العلم. فعمرت مساجدها بشيوخ العلم وحاناتها باللهو وفى عصر المأمون ظهرت دعوة الباطنية من حمدان قرمط ومن عبد الله ابن ميمون القداح وهى من فرق المجوس. وظهر فى أيام محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر بخراسان خلاف الكرامية المجسمة.

- أما الجهمية فقالت بالإجبار والاضطرار وإنكار الاستطاعات.
- والبكرية: وافقت النظام فى دعواه أن الإنسان هو الروح دون الجسد الذى فيه الروح.

ومنها قولهم فى الكبائر الواقعة من أهل القبلة: إنها نفاق، وإن صاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان وإن كان من أهل الصلاة.

ثم إنه طرد قوله فى هذه البدعة فقال فى على وطلحة والزبير: إن ذنوبهم كانت كفرا، وشركا، غير أنهم كانوا مغفورا لهم؟ لما روى فى الخبر: إن الله تعالى اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم(١).

- وأما الضرارية فهم أتباع ضرار بن عمرو:

(١) الفرق بين الفرق ص٢١٢.

وافق أهل السنة فى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأكساب للعباد. وفى إبطال القول بالتولد.

ووافق المعتزلة: فى أن الاستطاعة قبل الفعل، وزاد عليهم بقوله: إنها مع الفعل وبعد الفعل، وإنها بعض المستطيع وانفرد بقوله: بأن الله يرى فى القيامة بحاسة سادسة يرى بها المؤمنون ماهية الله.

كذلك ابن كرم نفسه خاض فى باب الإمامة فأجاز كون إمامين فى وقت واحد، مع وقوع الجدال وتعاطى القتال ومع الاختلاف فى الأحكام. وأشار فى بعض كتبه إلى أن عليا ومعاوية كانا إمامين فى وقت واحد، ووجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه وإن كان أحدهما عادلا والآخر باغيا. وقال أتباعه: إن عليا كان إماما على وفق السنة، وكان معاوية إماما على خلاف السنة، وكانت طاعة كل واحد منهما واجبة على أتباعه.

واكتسبت حركة الترجمة طابعا منظما فى عصر الخليفة العباسى المأمون (٨١٣-٨٣٣م) بإنشاء بيت الحكمة فى بغداد على غرار الأكاديمية القديمة التى كانت قائمة فى جنديسابور. وفى بيت الحكمة لمعت أسماء المترجمين: من بينهم سهل بن هارون، وحنين بن إسحق، وابنه إسحق بن حنين، وحبيش بن الحسن، وثابت بن قرة، وعيسى ابن يحيى.

وقد تعرف المسلمون على المدارس الأساسية فى الفلسفة اليونانية القديمة. وكان أرسطو كل اهتمامهم الأول ونقلت أعماله إلى العربية.. وكان من بين هذه المؤلفات ما ترجم مرات وتفنيد الحجج للسوفسطائية. كذلك ترجمت أعمال شراح مدرسة الإسكندرية. وتاسوعيات أفلوطين وكتاب: الخير المحض، برقليس...... إلخ.

لتلك الأسباب استقدم المأمون من الأمصار الفقهاء والمتكلمين وكانت المعتزلة التى نشأت فى المسجد الجامع بالبصرة وعرفت بأئمة الكلام. استقدم منها بعضا من رجالها وشاركهم المأمون فى نقاشهم وجادلهم فى قضايا الكلام والفلسفة. كما شجع المترجمين والمؤلفين وأجزل العطايا لكل من يترجم كتابا أو يؤلف رسالة. ومع المشاركة السياسية نمت مدرسة بغداد فلم تنشأ مدرسة بغداد لخلاف عقدى ولا خلاف فى الرأى ولم تنشأ نشأة بيئية، إنما هى وجهة نظر سياسية أيدتها ظهور طوائف لها آراء شاذة، ورأى المأمون مشورة أئمة الكلام فى أمرها فنشأت ونمت وازدهرت وتآزرت معها مدرسة البصرة[1].

(١) الفرق بين الفرق ص٢٢٣.

اعلام مدرسة بغداد الاعتزالية

رئيس مدرسة بغداد بشر بن المعتمر:

أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالى. قال أبو القسم: وهو من أهل بغداد وقيل بل من أهل الكوفة، ولعله كان كوفيا ثم انتقل إلى بغداد، وهو رئيس معتزلة بغداد، وله قصيدة «أربعون ألف بيت» رد فيها على جميع المخالفين، وقيل للرشيد أنه رافضى فحبسه فقال فى الحبس شعرا:

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة الجفاة

لا مفرطين بل نرى الصديقا ... مقدما والمرتضى الفاروقا

نبرأ من عمرو، ومن معاوية

إلى آخر ما ذكره، فلما بلغت الرشيد أفرج عنه.

قال القاضى: وكان زاهدا عابدا داعيا إلى الله تعالى. وقال بعض المجبرة لأصحاب بشر: أنتم تحمدون الله على إيمانكم فقالوا: نعم، فقال المجبرة: فكأنه يحب أن يحمد على ما لم يفعل، وقد ذم ذلك فى كتابه، فأقبل ثمامة فقال: هؤلاء أجابوك، وهذا أبو مضر، فسأله، فقال: لا، بل هو يحمدنى على الإيمان لأنه أمرنى به ففعلته، وأنا أحمده على الأمر به والتقوية عليه، فانقطع المجبر، فقال بشر: شنعت المسئلة فسهلت، قال الجاحظ: لم أر أحدا أقوى على المخمس والمزدوج ما قوى عليه بشر، وهو القائل:

إن كنت تعلم ما أقول ... وما تقول فأنت عالم

أو كنت تجهل ذا وذاك ... فكن لأهل العلم لازم[1]

مبادئ مدرسة بشر بن المعتمر

- قوله بأن الله تعالى قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعا.
- قوله بأن الله تعالى لو خلق العقلاء ابتداء فى الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم.
- قوله إن الله لو علم من عبده أنه لو أبقاه لآمن كان إبقاؤه إياه بذلك لكان أصلح له من أن يميته كافرا.

(١) فرق المعتزلة ص٦٠ القاضى عبد الجبار.

- إن الله تعالى لم يزل مريدا.
- إن الله تعالى إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه.

فى هذه المسائل الخمس التى كفرت المعتزلة البصرية فيها بشرا[١].

- وقوله بأن الله تعالى ما والى مؤمنا فى حال إيمانه، ولا عادى كافرا فى حال كفره.

وأما على أصول المعتزلة غير بشر فلأنهم قالوا: إن الله لم يكن مواليا لأحد قبل وجود الطاعة منه، فكان فى حال وجود طاعته مواليا له، وكان معاديا للكافر فى حال الكفر منه، فإن ارتد المؤمن صار الله تعالى معاديا له بعد أن كان مواليا له عندهم.

- إفراطه بالقول فى التولد، حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها، وكذلك قوله فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

مخالفا سائر المعتزلة فى دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات.

- قوله بأن الله تعالى قد يغفر للإنسان ذنوبه ثم يعود فيما غفر له فيعذبه عليه إذا عاد إلى معصيته، فسئل على هذا عن كافر تاب عن كفره ثم شرب الخمر بعد توبته عن كفره من غير استحلال منه للخمر وفاجأه الموت قبل توبته عن شرب الخمر، هل يعذبه الله يوم القيامة على الكفر الذى قد تاب منه؟ فقال: نعم، فقيل له: يجب على هذا أن يكون عذاب من هو على ملة الإسلام مثل عذاب الكافر، فالتزم ذلك.
- قوله بأن الله تعالى يقدر على أن يعذب الطفل ظالما له فى تعذيبه إياه، فإنه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغا عاقلا مستحقا للعذاب.
- قوله بأن الحركة تحصل وليس الجسم فى المكان الأول ولا المكان الثانى، ولكن الجسم يتحرك به من الأول إلى الثانى.

واختلف المتكلمون قبله فى الحركة: هل هو معنى أم لا؟ فنفاه نفاة الأعراض،

(١) انظر فى شأن هذه الفرقة: التبصير ص٤٥- والملل والنحل: ١/ ٦٤.

واختلف الذين أثبتوا الأعراض فى وقت وجود الحركة، فمنهم من زعم أنها توجد فى الجسم وهو فى المكان الأول فينتقل بها عن الأول إلى الثانى، وبه قال النظام وأبو شمر المرجئ، ومنهم من قال: إن الحركة تحصل فى الجسم وهو فى المكان الثانى، لأنها أول كون فى المكان الثانى، وهذا قول أبى الهذيل والجبائى وابنه أبى هاشم، وبه قال أبو الحسن الأشعرى، ومنهم من قال: إن الحركة كونان فى مكانين، أحدهما يوجد فى المتحرك وهو فى المكان الأول، والثانى يوجد فيه وهو فى المكان الثانى، وهذا قول ابن الراوندى، وبه قال أبو العباس القلانسى، وقد خرج قول بشر بن المعتمر عن هذه الأقوال بدعواه أن الحركة تحصل وليس الجسم فى المكان الأول ولا فى المكان الثانى، مع علمنا بأنه لا واسطة بين حالى كونه فى المكان الأول وكونه فى المكان الثانى[١].

مبادئ مدرسة المردار[٢]:

عيسى بن صبيح: المعروف بأبى موسى المردار[٣] وكان يقال له راهب المعتزلة، يقول البغدادى وهذا اللقب لائق به إن كان المراد به مأخوذا من رهبانية النصارى، ولقبه بالمردار لائق به أيضا، وهو فى الجملة كما قيل:

وقلما أبصرت عيناك من رجل ... إلا معناه إن فكرت فى لقبه

- وكان هذا المردار يزعم أن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وبما هو أفصح منه كما قاله النظام.

وفى هذا عناد منهما لقول الله عز وجل: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨)﴾ [الإسراء].

- يقول بتكفير مَنْ لابَسَ السلطان، ويزعم أنه لا يرث ولا يورث.

وكان أسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لابس السلطان من موافقيهم فى القدر والاعتزال: أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر، وأفتى المردار بأنه كافر.

(١) الفرق بين الفرق ص١٥٨.
(٢) انظر فى شأن هذه الفرقة: التبصير ص٤٧- والملل والنحل: ١/ ٦٨ ثم انظر المقالات: ١/ ٢٥٢.
(٣) هو أبو موسى: عيسى بن صبيح، ولقبه المردار، وفى طبقات المعتزلة «ابن المردار» قال ابن الإخشيد: هو من علماء المعتزلة ومن المقدمين فيهم، وكان ممن أجاب بشر بن المعتمر، ومن جهة أبى موسى انتشر الاعتزال فى بغداد، ويقال: إنه كان من أحسن عباد الله قصصا، وأفصحهم منطقا، وأثبتهم كلاما (طبقات المعتزلة ٧٠-٧١) وقال الشهرستانى: عيسى بن صبيح الملقب بالمردار، وقد تلمذ لبشر بن المعتمر، وأخذ العلم منه، وتزهد، ويسمى راهب المعتزلة، ثم ذكر ما انفرد به عنهم (الملل: ١/ ٦٨-٦٩). والفرق بين الفرق ص ١٦٥.

ومن هذه الطبقة: ثمامة بن الأشرس[1]، ويكنى: أبا معن النميرى، وكان واحد دهره فى العلم والأدب، وكان جدلا حاذقا. قال أبو القسم قال ثمامة: يوما للمأمون[2]: أنا أبين لك القدر بحرفين، وأزيد حرفا للضعيف-قال: ومن الضعيف؟ قال: يحيى بن أكثم، قال: هات، قال: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم، ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما- أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعا- أو منهم فقط كان لهم الثواب العقاب والمدح والذم.

قال: صدقت. وقال يوما للمأمون: إذا وقف العبد بين يدى الله يوم القيامة، فقال الله تعالى: ما حملك على معصيتى؟ فيقول على مذهب الجبر يارب إنك خلقتنى كافرا، وأمرتنى بما لا أقدر عليه، وحلْت بينى وبين ما أمرتنى به، ونهيتنى عما قضيته علىّ، وحملتنى عليه. أليس هو بصادق؟ قال: بلى، قال؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴿١١٩﴾﴾ [المائدة] أفينفعه صدقه؟ قال بعض الهاشميين: ومن يدعه يقول هذا أو يحتج به؟ قال ثمامة: أليس إذا منعه من الكلام والحجة، يعلم أنه منعه من إبانة عذره لو تركه لأبان عذره؟ فانقطع. وقال أبو العتاهية يوما للمأمون: أنا أقطع ثمامة، فقال: عليك بشعرك فلست من رجاله، فلما حضر ثمامة قال أبو العتاهية وقد حرك يده: من حرك يدى قال[3] من أمه زانية قال: يا أمير المؤمنين شتمنى. قال ثمامة: ترك مذهبه يا أمير المؤمنين فقال له أبو العتاهية بعد ذلك: أما كانت لك فى الحجة مندوحة غير السفه؟ فقال له: إن خير الكلام ما جمع الحجة والانتقام.

وجاءه رجل من الحشوية[4] فقال له: دع مذهبك، فلقد رأيت فيك رؤيا قبيحة، فذهب به إلى ربيعة وسألهم: ما الذى ترون فى القس، فذكروا المقامات

(١) الثمامية: أتباع ثمامة بن الأشرس النميرى وتوفى سنة ٢١٣هـ وكان ثمامة زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق. وقيل أنه هو الذى أغوى المأمون ودعاه للاعتزال. طبقات المعتزلة ص٧٠ القاضى عبد الجبار.

(٢) عبد الله بن الرشيد بويع بالخلافة سنة ١٤٨هـ ومات فى طرسوس سنة ٢١٨. (الفرق ص١٨).

(٣) هكذا فى الأصل والأنسب هنا: قال ثمامة من أمه زانية.

(٤) الحشوية: هم الذين يحشون الأحاديث بالإسرائيليات وتعتبر فرقة من المشبهة: أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة، إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص المحض. وهم يجوزون الرؤية فى الدنيا وأن يزوروه ويزورهم، ومنهم من مال إلى مذهب الحلولية ويقولون: يجوز أن يظهر البارى تعالى بصفة شخص، كما كان جبريل عليه السلام ينزل على صورة أعرابى (المحيطة التراجم).

العجيبة، فاقبل على الحشوى وقال: تتنصر، وكان أخذه عن أبى الهذيل. وله أقوال انفرد بها، وسنذكرها إن شاء الله تعالى. وكان اتصل بالخلفاء وخدمهم ليتوصل إلى معونة أهل الدين، ولذلك قد ينقل فى كلامه بعض الهزل، كقصته مع رجل ادعى النبوة، فأرسله المأمون وآخر معه إليه، ليفهما ما عنده، فلما سألاه إظهار معجزة تدل على صدقه قال: نعم من شاء منكما فليأتنى بأمه، لأحبلها تلك الساعة ولدا سويا يقوم بين أيديكما فقال ثمامة: أما أمى فقد ماتت منذ مدة، أما أخونا هذا لعل أمه باقية (يعنى صاحبه)، فيأتى بها إليك. وهذا مجون كما ترى.

وعن ثمامة قال: كان المأمون قد هم بلعن معاوية على المنابر، وأن يكتب بذلك كتابا يقرأ على الناس قال، فنهاه يحيى بن أكثم[1] عن ذلك وقال: يا أمير المؤمنين: إن العامة لا تحتمل ذلك سيما أهل خراسان، فلا تأمن أن تكون لهم نفرة فلا تدرى ما عاقبتها، والرأى أن تدع الناس على ما هم عليه فى أمر معاوية، ولا تظهر أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فركن المأمون إلى قوله، فلما دخلت عليه قال: يا ثمامة قد علمت ما كنا فيه ودبرناه فى أمر معاوية، وقد عارضنا تدبير هو أصلح فى تدبير المملكة، وأبقى ذكرا فى العامة، ثم أخبرنى أن يحيى بن أكثم خوفه العامة فقلت: يا أمير المؤمنين: والعامة فى هذا الموضوع الذى وضعها به يحيى بن أكثم والله لو وجهت إنسانا على عاتقه سواد ومعه عصا، لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها، والله يا أمير المؤمنين ما رضى الله أن سواها بالأنعام حتى جعلها أضل منها فقال: «إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا» والله يا أمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام فى شارع وأنا أريد الدار، فإذا إنسان قد بسط كساه وألقى عليه أدوية وهو قائم ينادى: هذا دواء لبياض العين والغشاوة والظلمة، وإن إحدى عينيه لمطموسة، والأخرى موشوكة، والناس قد اجتمعوا، فدخلت فى غمار تلك العامة ثم قلت: يا هذا إن عينيك أحوج من هذه الأعين إلى العلاج وأنت تصف هذا الدواء، وتخبر أنه شفاء لوجع العين فلم لا تستعمله؟ فقال: أنا فى هذا الموضع منذ عشرين سنة فما مر بى شيخ أجهل منك. قلت وكيف ذلك؟ قال: يا جاهل: أتدرى أين اشتكت عينى قلت: لا فقال: اشتكت بمصر عين واشتكت بمصر

(١) توفى سنة اثنتين وأربعين ومائتين وهو: يحيى بن أكثم القاضى أبو محمد المروزى ثم البغدادى أحد الأعلام كان فقيها مجتهدا مصنفا. قال طلحة الشاهد: يحيى بن أكثم أحد أعلام الدنيا قائم بكل معضلة، غلب على المأمون حتى اخذ بمجامع قلبه وقلده القضاء وتدبير مملكته وكانت الوزراء لا تعمل الشىء إلا بعد مطالعته وولى قضاء البصرة وهو ابن ثمانى عشرة سنة وتوفى وله بضع وسبعون سنة (شذرات الذهب ج٢ ص١٠١).

عين، وكيف ينفعها دواء بغداد؟ قال: فأقبلت عليه الجماعة وقالوا: صدق الرجل أنت جاهل، فقلت: لا والله ما علمت أن عينيه اشتكت بمصر، فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة. فضحك المأمون وقال ما لقيت العامة منكم؟ قلت: ما لقيت من الله أكبر قال: أجل، قال القاضي: عن أبي الحسن في كتاب المشايخ أن سبب اتصال ثمامة بالخلفاء، أن محمد بن سليمان[1] قطع يدى عيسى الطبرى وكان زاهدا متكلما في عباد الله الصالحين، فلما بلغ ثمامة قال؛ قتلني الله إن لم أقتله، وكان ثمامة قد تفرد للعبادة، فاتصل بالرشيد وتمكن منه لعلمه وفضل أدبه، إلى أن عاد له في طريق مكة، فكان يملى أذنيه علما إلى أن حج معه وحوله بتدبيره إلى طريق البصرة في منصرفه وهجم به على سلاح لمحمد بن سليمان فكان من الرشيد ما كان.

مبادئ مدرسة ثمامة[2]

ثمامة بن أشرس النميرى من مواليهم، وكان زعيم القدرية في زمان المأمون، والمعتصم، والواثق، وقيل: إنه هو الذى أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال.

وانفرد عن سائر أسلاف المعتزلة بأمرين:

الأمر الأول: أنه لما شاركه أصحاب المعارف في دعواهم أن المعارف ضرورية - زعم أن من لم يضطره الله إلى معرفته لم يكن مأمورا بالمعرفة ولا منهيا عن الكفر، وكان مخلوقا للسخرة والاعتبار فحسب كسائر الحيوانات التي ليست بمكلفة. وأن عوام الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا.

وزعم أن الآخرة إنما هي دار ثواب أو عقاب، وليس فيها لمن مات طفلا ولا لمن لا يعرف الله تعالى بالضرورة طاعة يستحقون بها ثوابا، ولا معصية يستحقون عليها عقابا؛ فيصيرون حينئذ ترابا؛ إذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب.

الأمر الثاني: قوله بأن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها وهذه الضلالة تجر إلى إنكار صانع العالم، لأنه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل، ولم يكن حينئذ في الأفعال دلالة على فاعلها، ولا كان في حدوث العالم دلالة على صانعه، كما لو أجاز إنسان وجود كتابة لا من كاتب، ووجود مبنى أو منسوخ لا من بانٍ أو ناسخ.

(١) محمد بن سليمان بن على: ابن عم المنصور أمير البصرة وفارس، وذكر الذهبى أنه مات في سنة ١٧٣، ولم يذكر أنه قتل (العبر: ١/ ٢٦٣ ميزان الاعتدال رقم ١٣٩٤).

(٢) انظر في شأن هذه الفرقة: التبصير ص٤٨-والملل والنحل: ١/ ٧٠.

ومن فضائح ثمامة أيضا أنه كان يقول في دار الإسلام: إنها دار شرك، وكان يحرم السبى، لأن المسبى عنده ما عصى ربه إذا لم يعرفه، وإنما العاصى عنده من عرف ربه بالضرورة ثم جحده أو عصاه.

وذكر صاحب تاريخ المراوزة أن ثمامة بن أشرس سعى إلى الواثق بأحمد بن نصر المروزى[1] وذكر له أنه يكفر من ينكر رؤية الله تعالى، ومن يقول بخلق القرآن، فاعتصم المعتصم ببدعة القدرية فقتله، ثم ندم على قتله، وعاتب ثمامة، وابن أبى دؤاد[2]، وابن الزيات[3] في ذلك، وكانوا أشاروا عليه بقتله، فقال له ابن الزيات: وإن لم يكن قتله صوابا فقتلنى الله تعالى بين الماء والنار، وقال ابن أبى دؤاد: حبسنى الله في جلدى إن لم يكن قتله صوابا. فاستجاب الله تعالى دعاء كل واحد منهما في نفسه: أما ابن الزيات فإنه دخل في الحمام وسقط في أتونه فمات بين الماء والنار، وأما ابن أبى دؤاد فإن المتوكل رحمه الله حبسه فأصابه في حبسه الفالج، فبقى في جلده محبوسا بالفالج إلى أن مات، وأما ثمامة فإنه خرج إلى مكة فرآه الخزاعيون بين الصفا والمروة، فنادى رجل منهم فقال: يا آل خزاعة، هذا الذى سعى بصاحبكم أحمد بن نصر، وسعى في دمه، فاجتمع عليه بنو خزاعة بسيوفهم حتى قتلوه ثم أخرجوا جيفته من الحرم فأكلته السباع خارجا من الحرم، فكان كما قال الله تعالى: ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا ۝٩﴾ [الطلاق].

(١) هو أحمد بن نصر، الخزاعى، الشهيد، كان من أولاد أمراء الدولة، فنشأ في علم وصلاح، وكتب عن مالك وجماعة، وحمل عن هشيم مصنفاته، وما كان يحدث، وكان يزرى على نفسه، وكان رأسا في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقام معه في ذلك خلق من المطوعة، واستفحل أمرهم، قتله الواثق بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن ولكونه أغلظ للواثق في الخطاب، وذلك في سنة ٢٣١ (العبر: ١/ ٤٠٨).

(٢) هو أبو عبد الله: أحمد بن أبى دؤاد، الإيادى، قاضى القضاة، كان فصيحا مفوها شاعرا جوادا، وكان - مع ذلك - رأسا من رؤوس الجهمية والمعتزلة، وهو الذى شغب على إمام أهل السنة أحمد بن حنبل وأفتى بقتله، وقد غضب عليه وعلى آله المتوكل العباسى في سنة ٢٣٧ فصادرهم وأخذ منهم ستة عشر ألف درهم، وحبسه، وقد مرض بالفالج ومات في سنة ٢٤٠ (العبر: ١/ ٤٣١ - ميزان الاعتدال رقم ٣٧٤).

(٣) هو أبو جعفر: محمد بن عبد الملك الزيات، وزير المعتصم والواثق والمتوكل، كان أديبا شاعرا محسنا كامل الأدوات، وكان - مع ذلك - جهميا، قبض عليه المتوكل وعذبه وسجنه حتى هلك في سنة ٢٣٣ (العبر: ١/ ٤١٤).

مبادئ مدرسة الجعفريين[١]:

الجعفران أحدهما: جعفر بن حرب، والآخر جعفر بن مبشر[٢]، أما جعفر بن مبشر فإنه يرى أن فى فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود، والنصارى، والمجوس، والزنادقة. هذا مع قوله بأن الفاسق موحد وليس بمؤمن ولا كافر، فجعل الموحد الذى ليس بكافر شرا من الثنوى الكافر.

وأقل ما نقابل به على هذا القول أن نقول له: إنك عندنا شر من كل كافر على بسيط الأرض.

- وقوله أن إجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطأ؛ لأنهم أجمعوا عليه برأيهم، فشارك نجدات الخوارج فى إنكارها حد الخمر.
- وقوله أن من سرق حبة أو ما دونها فهو فاسق مخلد فى النار، وخالفه بذلك أسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب الكبائر.
- وقوله أن تأبيد المذنبين فى النار من موجبات العقول، وخالف بذلك أسلافه الذين قالوا: إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل.
- وقوله أن رجلا لو بعث إلى امرأة يخطبها ليتزوجها، وجاءته المرأة فوثب عليها فوطئها من غير عقد أنه لا حد عليها، لأنها جاءته على سبيل النكاح وأوجب الحد على الرجل، لأنه قصد الزنى.
- وأما جعفر بن حرب فإنه جرى على درب أستاذه المردار.
- وكان يرى أن الممنوع من الفعل قادر على الفعل، وليس يقدر على شىء، هكذا حكى عنه الكعبى فى مقالاته.

قال عبد القاهر: لابن حرب كتاب، وقد نقضناه عليه وسمينا نقضنا عليه بكتاب «الحرب على ابن حرب» وفيه نقض أصوله وفصوله بحمد الله ومنّه.

---

(١) انظر فى شأن هذه الفرقة: التبصير ص٤٧- وحكاها الشهرستانى مع المردارية فى ١/ ٦٨.

(٢) هو أبو محمد: جعفر بن مبشر الثقفى، ذكره ابن المرتضى فى رجال الطبقة السابعة مع جعفر بن حرب، وقال: بلغ فى العلم والعمل هو وجعفر بن حرب حتى كان يضرب بهما المثل فيقال: علم الجعفرين وزهدهما، وذكر أن الواثق قال يوما لابن أبى دؤاد: لم لا تولى أصحابى (يريد المعتزلة) القضاء كما تولى غيرهما؟ فقال: يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون من ذلك، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها، فذهبت إليه بنفسى واستأذنت، فأبى أن يأذن لى، فدخلت إليه بغير إذن فسل سيفه فى وجهى وقال: الآن حل لى قتلك، فانصرفت عنه، فكيف أولى مثله القضاء؟ (طبقات المعتزلة ص٧٦، ٧٧- ميزان الاعتدال رقم ١٥١٧).

مبادئ مدرسة الإسكافية[١]

محمد بن عبد الله الإسكافى[٢] وكان قد أخذ فكره فى القدر عن جعفر بن حرب، ثم خالفه فى بعض فروعه، وزعم أن الله تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين، ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء؛ فخرج عن قول النظام بأنه لا يقدر على الظلم والكذب، ومخالفا قول من قال من أسلافه إنه يقدر على الظلم والكذب، ولكنه لا يفعلهما لعلمه بقبحهما وغناه عنهما، وجعل بين القولين منزلة؛ فزعم أنه إنما يقدر على ظلم من لا عقل له، ولا يقدر على ظلم العقلاء.

قوله بأنه يجوز أن يقال: إن الله يكلم العباد، ولا يجوز أن يقال: أنه يتكلم، وسماه مكلما، ولم يسمه متكلما، وزعم أن متكلما يوهم أن الكلام قام به، ومكلم لا يوهم ذلك، كما أن متحركا يقتضى قيام الحركة به، ومتكلما يقتضى قيام الكلام به.

وقد فخم بعض المعتزلة من الإسكافى بزعم أن محمد بن الحسن[٣] رآه ماشيا فنزل عن فرسه، وهذه رواية يكذبها التاريخ؛ لأن الإسكافى لم يكن فى زمان محمد بن الحسن، ومات محمد بن الحسن بالرى فى خلافه هارون الرشيد، ولم يدرك الإسكافى زمان الرشيد ولو صحت الرواية فإن منهج النقد التحليلى يرفضها بتصادمها مع روايات أخرى تطعنها، روى هشام بن عبيد الله الرازى[٤] عن محمد بن الحسن أن من صلى

---

(١) انظر فى شأن هذه الفرقة: التبصير ص ٤٨.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله، الإسكافى، ذكره ابن المرتضى فى رجال الطبقة السابعة، وقال عنه: كان الإسكافى خياطا، وكان عمه وأمه يمنعانه من الاختلاف فى طلب العلم ويأمرانه بلزوم الكسب، فضمه جعفر بن حرب إلى نفسه، وكان يبعث إلى أمه كل شهر عشرين درهما حتى بلغ ما بلغ، وروى عن أبى الحسين الخياط أن الإسكافى مات فى سنة ٢٤٠ (انظر طبقات المعتزلة ص ٧٨).

(٣) هو فقيه عصره قاضى القضاة أبو عبد الله: محمد بن الحسن الشيبانى، ولد بواسط ونشأ بالكوفة، وسمع أبا حنيفة ومالك بن مغول وطائفة، وكان من أذكياء العالم، قال أبو عبيد: ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن، وقال الإمام محمد بن إدريس الشافعى: لو أشاء أن أقول تنزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلت، لفصاحته، وقد حملت عنه وقر بختى، توفى وهو فى صحبة هارون الرشيد بالرى فى سنة ١٨٩ عن سبع وخمسين سنة (العبر: ١/ ٣٠٢ وما بعدها- الفهرست ٣٠١).

(٤) هكذا ذكره الحافظ ابن حجر فى تهذيب التهذيب (١١/ ٤٧) باسم «هشام بن عبيد الله الرازى السنى» وذكره الذهبى فى العبر (١/ ٣٨٣) باسم «همام ابن عبد الله الرازى الحنفى» وذكر عنه أنه كان كثير العلم واسع الرواية، وفيه ضعف، وقد جاء عنه أنه قال: أنفقت فى طلب العلم سبعمائة ألف درهم، وذكر مثل ذلك الحافظ فى التهذيب، واتفق مع الذهبى فيمن ذكرهم من شيوخه، وقال الذهبى: إنه توفى فى سنة ٢٢١.

خلف المعتزلى يعيد صلاته، وروى هشام أيضا عن يحيى بن أكثم[1] عن أبى يوسف[2] أنه سئل عن المعتزلة، فقال: هم الزنادقة، وقد أشار الشافعى فى كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء، وبه قال مالك وفقهاء المدينة، فكيف يصح من أئمة الإسلام إكرام القدرية بالنزول لهم مع قولهم بتكفيرهم؟[3].

الخياط أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان: أستاذ أبى القاسم البلخى، وعبد الله بن أحمد، وكان أبو على يفضل البلخى على أستاذه أبى الحسين، عالما فاضلا من أصحاب جعفر، وله كتب كثيرة فى النقوض على ابن الراوندى، وكان فقيها صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين قيل: سأل أبو العباس الحلبى أبا الحسين الخياط فقال: أخبرنى عن إبليس هل أراد أن يكفر فرعون؟ قال: نعم قال الحلبى: فقد غلب إبليس إرادة الله. قال أبو الحسين: هذا لا يجب فإن الله تعالى قال: ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا (٢٦٨) ﴾ [البقرة] وهذا لا يوجب أن يكون أمر إبليس غلب أمر الله، فكذلك الإرادة وذلك لأن الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرها لآمن.

وسئل عن قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ (٦٠) ﴾ [المائدة] فقيل: قد أخبر أنه جعل منهم عبد الطاغوت فقال: معناه حكم بأنهم عبدوا الطاغوت، وسماهم بذلك. قلت: وسؤال السائل إنما يستقيم على قراءة ما قرأ.

وعبد الطاغوت بضم الباء فى «عبد» هو جمع عابد، لا على قراءة من قرأ بالفتح، لأنه إخبار عن ماضى وليس داخلا فى المجعول[4].

وسئل عن أفضل الصحابة فقال: أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام،

---

(١) هو أبو محمد: يحيى بن أكثم، المروزى، ثم البغدادى، القاضى، أحد الأعلام، القائم بكل معضلة، غلب على الأمين العباسى حتى أخذ بمجامع قلبه وقلده القضاء وتدبير مملكته، فكانت الوزراء لا تصنع شيئا إلا بعد مطالعته، توفى بالربذة عائدا من الحج فى آخر سنة ٢٤١ وله سبعون سنة (العبر: ١/ ٤٣٩).

(٢) هو أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم، الكوفى، قاضى القضاة، وهو أول من قيل له قاضى القضاة، تفقه على الإمام أبى حنيفة، وروى عن عطاء بن السائب وطبقته، وكان يحب أهل الحديث ويميل إليهم، وقال محمد بن سماعة: كان أبو يوسف يصلى بعد ما ولى القضاء فى كل يوم مائتى ركعة، وقال يحيى ابن يحيى النيسابورى: سمعت أبا يوسف يقول عند وفاته: كل ما أفتيت به فقد رجعت عنه إلا ما وافق الكتاب والسنة. توفى فى شهر ربيع الآخر من سنة ١٨٢ (العبر: ١/ ٢٨٤ وما بعدها- الفهرست ٣٠٠- تذكرة الحفاظ رقم ٢٧٣).

(٣) الفرق بين الفرق ص١٧١.

(٤) هكذا فى الأصل والأنسب هنا: المجهول.

لأن الخصال التى فضل الناس بها، متفرقة فى الناس، وهى مجتمعة فيه، وعد الفضائل فقيل: فما منع الناس من العقد له بالإمامة فقال: هذا باب لا علم لى به، إلا بما فعل الناس، وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصحابة، لأنى لما وجدت الناس قد عملوا، ولم أراه أنكر ذلك، ولا خالف، علمت صحة ما فعلوا. قلت: وبيان صحة اجتماع خصال الفضل فى على عليه السلام، وتفرقها فى الصحابة ما قد صح نقله من أن السابقين إلى الإسلام، ثلاثة: على، وأبو بكر، وزيد بن حارثة.

مبادئ مدرسة الخياط[1]:

أبو الحسين الخياط الذى كان أستاذ الكعبى شارك الخياط المعتزلة فى أكثر آرائها. وانفرد عنهم بقول لم يسبق إليه فى المعدوم، وذلك أن المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعدوم شيئا، منهم من قال: لا يصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكورا، ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا، ولا جوهرا، ولا عرضا، وهذا اختيار الصالحى منهم، وهو موافق لأهل السنة فى المنع من تسمية المعدوم شيئا، وآخرون من المعتزلة فى قولهم أن المعدوم شىء ومعلوم ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض، وهذا اختيار الكعبى منهم، وقول الجبائى وابنه أبو هاشم؛ أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهرا، وكان العرض فى حال عدمه عرضا، وكان السواد سوادا والبياض بياضا، فى حال عدمها، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسما، من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به.

وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة بقوله أن الجسم فى حال عدمه يكون جسما؛ لأنه يجوز أن يكون فى حال حدوثه جسما، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركا؛ لأن الجسم فى حال حدوثه لا يصلح أن يكون متحركا عنده، فقال: كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى حال عدمه.

وقد نقض الجبائى من رؤساء البصرة على الخياط قوله بأن الجسم جسم قبل حدوثه فى كتاب مفرد، وذكر أن قوله بذلك يؤديه إلى القول بقدم الأجسام.

وكان الخياط منكر الحجة فى أخبار الآحاد، وللكعبى عليه كتاب فى حجة أخبار الآحاد.

---

(١) انظر فى شأن هذه الفرقة: التبصير ص٥١- والملل والنحل: ١/ ٧٦.

من بواكير الجدل الكلامي :

١- كتاب الانتصار - للخياط

ليس بخاف على كل من له بعض الإلمام بمسائل تاريخ الكلام الإسلامي أن المعتزلة لعبوا دورا حاسما في تطور العقلية الإسلامية أثناء التاريخ فكانوا هم الذين اضطلعوا قبل سواهم بأهم الأعباء في مضمار تأسيس علم التوحيد وتقرير أصوله وتقنين مسائله، وتسطير منهاجه، وكانوا هم الذين طعموا هذا العلم بما أثاروه من مشاكل وبما أبلوا من البلاء الحسن في سبيل الاهتداء إلى ما ترتضيه عقولهم ومشاعرهم من الحلول لهذه المشاكل.

«كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم».

هذا هو عنوان الكتاب الذي ألفه أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي ونشرته المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٧ مشفوعا بالترجمة الفرنسية التي اضطلع بها الدكتور ألبير نصري نادر وبفهارس وبتعليقات واستدراكات نفيسة تستغرق اثنتين وثلاثين صفحة من صفحات الكتاب.

والذي يجب أن نذكره منذ البدء أن كتاب الخياط كتب في ظروف خاصة، صورتها أن الجاحظ ألف كتاب «فضيلة المعتزلة» فأبى ابن الراوندي إلا أن يتصدى لدحضه ونقضه فكتب كتابه: «فضيحة المعتزلة» وكان ابن الراوندي معتزليا بادئ ذي بدء ثم زاغ فأطرده المعتزلة من بين صفوفهم فالتجأ إلى الرافضة وأصبح منهم وألف «كتاب الإمامة» للانتصار لهم.

وأبى أبو الحسين الخياط المعتزلي إلا أن يحرر كتاب «الانتصار» للرد على ابن الراوندي ودحض مزاعمه والكشف عن حقيقة مقالات المعتزلة في غير ما مسألة النظر والتوحيد.

فالكتاب حوار ممتع متصل بين أبي الحسين الخياط المعتزلي وابن الراوندي في مختلف المسائل الكلامية سيما المسائل التي كان فيها المعتزلة في خلاف شديد مع الرافضة.

لذلك ترى أبا الحسين الخياط المعتزلي يثبت للمعتزلة تفوقها على غيرها في ميدان الكلام. فكان جميع الناس عالة عليهم في علم التوحيد.

فهو يقول في شأن ابن الراوندي[1]:

«ويل لصاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة ويخبر بضعفها في الكلام ثم لا نجده يلجأ في مسألة ولا جواب إلا إلى مسائلها وجواباتها».

وهو يقول متحدثا عن أبي الهذيل منوها بكفاحه وبكفاح أمثاله من علماء الاعتزال:

«إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه. وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته ولعنايته به، وهذه هي سبيل العلماء!».

إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه. ومن بعد فهل يعرف في الأرض فصل بين هذين الكلامين إلا المعتزلة؟ لأنهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين.

وهو يقول مثبتا فضل المعتزلة:

«الذي يدب على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنها أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفا واحدا وإنما سأل بعضهم بعضا. فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها لتعلم أن الكلام لهم دون سواهم».

قال الخياط المعتزلي في فصل المعتزلة: «أليس من نعمة الله على المعتزلة وإحسانه إليها أن عدوها لما اجتهد في كيدها وبلغ أقصى ما عنده من عداوتها لم يقدر على أن يعيبها إلا بأن يكذب عليها ويبهتها بما ليس فيها ولا من قولها ولا من مذهبها أو يعيب بعضها بقوله في فناء الشيء أين يحل وبما أشبه من الفروع التي لا ينقض الخطأ فيها توحيدا ولا عدلا»[2].

مدرسة الكعبي[3]:

أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، وخالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة.

(١) الخياط: كتاب الانتصار ص ١٨-٩٠.
(٢) راجع الخياط: كتاب الانتصار ص٢٢، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٧.
(٣) انظر في شأن هذه الفرقة: التبصير ص٥١- وقد ذكرها الشهرستاني مع الخياطية السابقة في ترجمة واحدة (١/٧٦) لكون الخياط أستاذ الكعبي، ولكنه ذكر مقالات الخياط في مسألة المعدوم.

منها: أن البصريين منهم أقروا بأن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والألوان، وأنكروا أن يرى نفسه كما أنكروا أن يراه غيره. وأن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره، وتبع النظّام فى قوله: إن الله تعالى لا يرى شيئا فى الحقيقة.

ومنها: أن البصريين أقروا أن الله عز وجل سامع للكلام والأصوات على الحقيقة، لا على معنى أنه عالم بهما. والكعبى والبغداديون من المعتزلة: أن الله تعالى لا يسمع شيئا على معنى الإدراك المسمى بالسمع، وتأولوا وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التى يسمعها غيره والمرئيات التى يراها غيره.

ومنها: أن البصريين أقروا أن الله عز وجل مريد على الحقيقة، غير أن أصحابنا قالوا: إنه لم يزل مريدا بإرادة أزلية، ويرى البصريون من المعتزلة أنه يريد بإرادة حادثة لا فى محل. وخرج الكعبى والنظّام وأتباعهما عن هذين القولين، وأنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة، وأنه إذا قيل «إن الله عز وجل أراد شيئا من فعله» فمعناه أنه فعله، وإذا قيل «إنه أراد من عنده فعلا» أنه أمر به، وقالوا: إن وصفه بالإرادة فى الوجهين جميعا مجاز، كما أن وصف الجدار بالإرادة فى قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾﴾ [الكهف] مجاز، وقد أكفرهم البصريون مع أصحابنا فى نفيهم إرادة الله عز وجل.

ومنها: أن الكعبى يرى أن المقتول ليس بميت، وعاند قول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾ [آل عمران] ومنها: أن الكعبى على قول من أوجب على الله تعالى فعل الأصلح فى باب التكليف.

ومنها: أن البصريين يرون فى أن الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات، ويقول الكعبى أنها ليست غير الصحة والسلامة.

يقول البغدادى: والبصريون من المعتزلة يكفرون البغداديين منهم، والبغداديون يكفرون البصريين.

حوار.. لا تكفير بين المدرستين البصريين والبغداديين

ويبدو أن جو بغداد الذى قوى منذ أوائل أيام المأمون (١٩٨-٢١٨هـ) كان عاملا من العوامل التى دفعت بشرا وزملاءه فى بغداد إلى التحول تدريجيا إلى التميز عن الموقف البصرى القديم للمعتزلة، وقد ثبت الاتجاه الجديد وقواه وصول رجاله إلى السلطة أيام المأمون (١٩٨-٢١٨هـ) والمعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ) والواثق (٢٢٧-٢٣٢هـ) إذ سيطر كل من ثمامة بن أشرس (-٢٣٤هـ) وابن أبى دؤاد (-٢٤٠هـ) على الكثير من أمور الدولة، وحظيت المدرستان برعاية المأمون وعلا نجم مدرسة بغداد وهى الحديثة العهد بعد مدرسة البصرة حتى امتد إلى النواحى الفلسفية للمذهب، وقد يمكن إرجاع ذلك إلى تأثير رجال بغداد بالجو الفلسفى جو الترجمات الذى ساد فيها- طول القرن الثالث الهجرى، فرجال كلتا المدرستين انشغلوا بالمشاكل الفلسفية بنفس الحرارة ونالتا حظا من الشهرة بسبب الجدل الدائر بينهما فى قضايا الكلام فصار اسم كل من المدرستين علما على الاتجاه الفكرى الاعتزالى، وفى زمن النيسابورى؛ فإن شيخه القاضى عبد الجبار شيخ مدرسة البصرة كان يقيم بالرى وهو يحمل انتسابه إلى مدرسة البصرة، أما أبو القاسم الكعبى فهو بلخى كان يرد مدينة السلام بين الحين والآخر لكنه لا يقيم فيها الإقامة دائمة ويحل انتسابه إلى مدرسة بغداد.

وكانت المدرسة البصرية أكثر ازدهارا وأكثر تجليا فى تلك السلسلة الطويلة من كبار الرجال فى القرنين الثانى والثالث الهجريين من أمثال أبى الهذيل العلاف (٣٥هـ)، والنظّام (٢٣١هـ) والجاحظ (٢٥٥هـ) والجبائى (٣٠٣هـ) وأبى هاشم (٣٢١هـ) فإن مدرسة بغداد لم تعرف شيخا كبيرا حتى تولى رئاستها أبو القاسم الكعبى فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى.

ربما حملت مدرسة بغداد الاعتزالية شهرتها من شهرة بغداد كحاضرة سياسية ودار الخلافة واستغل رجال المعتزلة قربهم من الخليفة ليعلنوا تميزهم الفكرى وكانوا هم قبل من رجال مدرسة البصرة فأغراهم قربهم من الخليفة بانتزاع القيادة الاعتزالية بجامع القيادة السياسية، فمن ذهب إلى بغداد تحدث باسم بغداد والسلطة ومن بقى فى البصرة بيت الاعتزال الأول تكلم باسمه وباسم مدرسة البصرة فتميزت المدرستان ثم وقع التنابذ بينهما وغلب على منهجهما التعصب والنزاع إلى حد تكفير بعضهما البعض.

تذكر كتب الأشاعرة عن قسوة النزاعات بين فرق المعتزلة المختلفة وتكفير أبناء المدرسة الواحدة بعضهم بعضها؛ فإن كتاب النيسابورى يعكس شيئا من ذلك. أنه لا يرد فى كتابه على البلخى فقط خصم شيخه أبى هاشم وخصم مدرسته بل يرد أيضا على والد أبى هاشم أبى على الجبائى (٣٠٣هـ) وعلى النظام (٢٣١هـ) والعلاف (٢٣٥هـ)، وهؤلاء معا من معتزلة البصرة.

فمن آراء أبى الهذيل: قوله بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادرا على شىء، ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شىء، ولا يقدر الله عز وجل فى تلك الحال على إحياء ميت، ولا على إماتة حى، ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شىء، ولا على إفناء شىء، مع صحة عقول الأحياء فى ذلك الوقت.

وقوله فى هذا الباب شر من قول من قال بفناء الجنة والنار، كما ذهب إليه جهم؛ لأن جهما وإن قال بفنائهما فقد قال بأن الله عز وجل قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر بعد فناء مقدوراته على شىء..

وحكى أبو زفر عن المردار أنه أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل التولد، مع إنكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خالق، والآخر مكتسب.

وزعم المردار أيضا أن من أجاز رؤية الله تعالى بالأبصار بلا كيف فهو كافر، والشاك فى كفره كافر، وكذلك الشاك فى الشاك لا إلى نهاية. ومن المعتزلة من قالوا بتكفير من أجاز الرؤية على جهة المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائى بالمرئى.

والذين أثبتوا الرؤية مجمعون على تكفير المردار وتكفير الشاك فى كفره. وقد حكت المعتزلة عن المردار أنه لما حضرته الوفاة أوصى أن يتصدق بماله، ولا يدفع شىء منه إلى ورثته.

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن ذلك بأن قال: كان فى ماله شُبَه، وكان للمساكين فيه حق، وقد وصفه فى هذا الاعتذار بأنه كان غاصبا وخائنا للمساكين. والغاصب عند المعتزلة فاسق مخلد فى النار، وقد أكفره سائر المعتزلة فى قوله بتولد فعل واحد من فاعلين.

وقد أكفر هو أبا الهذيل فى قوله بفناء مقدورات الله عز وجل، وصنف فيه كتابا، وأكفر أستاذه بشر بن المعتمر فى قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والإدراكات. وأكفر النظّام فى قوله بأن المتولدات من فعل الله. وقال: يلزمه أن يكون قول النصارى: «المسيح ابن الله» من فعل الله.

فهذا راهب المعتزلة قد قال بتكفير شيوخه، وقال شيوخه بتكفيره. وكلا الفريقين محق بتكفير صاحبه.

المردار- مدرسة بغداد ونقده للعلاف:

١- وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبى الهذيل، وفى تكفيره بما انفرد به من ضلالته، وللجبائى أيضا كتاب فى الرد على أبى الهذيل فى المخلوق يكفره فيه، ولجعفر بن حرب المشهور فى زعماء المعتزلة أيضا كتاب سماه «توبيخ أبى الهذيل» وأشار بتكفير أبى الهذيل، وذكر فيه أن قوله يجر إلى قول الدهرية.

٢- وقد شنع المعروف منهم بالمردار على أبى الهذيل فى هذه المسألة، فقال: يلزمه إذا كان ولى الله عز وجل فى الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف ثم حضر وقت السكون الدائم أن يبقى ولى لله عز وجل أبدا على هيئة المصلوب.

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبى الهذيل فى هذا الباب باعتذارين.

أحدهما: دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل- عند قرب انتهاء مقدوراته- يجمع فى أهل الجنة اللذات كلها، فيبقون على ذلك فى سكون دائم.

واعتذاره الثانى: دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلا به خصومه فى البحث عن جوابه.

قدرة الله على فناء العالم دفعة واحدة:

وكان الناس يتعجبون من قول المعتزلة البصرية: أن الله تعالى يقدر على إفناء الأجسام كلها دفعة واحدة، ولا يقدر على إفناء بعضها مع بقاء بعض منها.

اتفاق البصريين والبغداديين على رفض بعض قضايا النظّام:

وقد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة، منهم أبو الهذيل فإنه قال بتكفيره فى كتابه

المعروف بالرد على النظّام، وفى كتابه عليه فى الأعراض، والإنسان، والجزء الذى لا يتجزأ.

ومنهم الجبائى كفَّر النظّام فى قوله: إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، وكفره الجبائى فى إحالته قدرة الله تعالى على الظلم، وكفره فى قوله بالطبائع، وله فى ذلك كتاب عليه وعلى معمر فى الطبائع.

ومنهم الإسكافى له كتاب على النظّام كفره فيه فى أكثر مذاهبه. ومنهم جعفر بن حرب صنف كتابا فى تكفير النظام بإبطاله الجزء الذى لا يتجزأ.

وأما كتب أهل السنة والجماعة فى تكفيره فالله يحصيها. ولأبى الحسن الأشعرى فى تكفير النظام ثلاثة كتب. وللقلانسى عليه كتب ورسائل. وللقاضى أبى بكر محمد بن الطيب الأشعرى كتاب كبير فى نقض أصول النظام، وقد أشار إلى ضلالته فى كتاب «إكفار المتأولين».

نقد البصريين للنظام:

وقد أكفرته البصرية من المعتزلة فى هذا القول، فقالوا: إن القادر على العدل يجب أن يكون قادرا على الظلم، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادرا على الكذب، وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما، ولغناه عنهما، ولعلمه بغناه عنهما، لأن القدرة على الشىء يجب أن تكون قدرة على ضده فإذا قال النظام إن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب لزمه أن لا يكون قادرا على الصدق والعدل، والقول بأنه لا يقدر على العدل كفر، فما يؤدى إليه مثله.

وقالوا أيضا: لا فرق بين قول النظام أنه يكون من الله تعالى ما لا يقدر على ضده ولا على تركه، وبين قول من زعم أنه مطبوع على فعل لا يصح منه خلافه. وهذا كفر، فما يؤدى إليه مثله.

وإنما اختلف المسلمون فى السماء والأرض أيتهما خلقت أولا؛ فخالف النظام المسلمين وأهل الكتاب فى ذلك، وخالف فيه أكثر المعتزلة؛ لأن المعتزلة البصرية زعمت أن الله تعالى خلق إرادته قبل مراداته، وأقر سائرهم بخلق بعض أجسام العالم قبل بعض، وزعم أبو الهذيل أنه خلق قوله للشىء «كن» لا فى محل قبل أن خلق الأجسام والأعراض.

وقول النظام بالظهور والكمون فى الأجسام وتداخلها شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام، وإنما يتعين الوصف على الأجسام بظهور

بعض الأعراض وكمون بعضها، وفى كل واحد من المذهبين كطريق الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض بدعواهم وجود جميعها فى كل حال على شرط كمون بعضها وظهور بعضها من غير حدوث شىء منها فى حال الظهور، وهذا إلحاد وكفر، وما يؤدى إلى الضلالة فهو مثلها.

البصريون والبغداديون

المعارف ونظرية الكسب والأحوال بين العلاف وبشر بن المعتمر

المعارف والكسب:

ومن آرائه: أنه لما وقف على اختلاف الناس فى المعارف: هل هى ضرورية أم اكتسابية؟ ترك قول من زعم أنها كلها ضرورية، وقول من زعم أنها كلها كسبية، وقول من قال: إن المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية، وما علم منها بالاستدلال اكتسابية. واختار لنفسه قولا خارجا عن أقوال السلف، فقال: المعارف ضربان: أحدهما: باضطرار، وهو معرفة الله عز وجل، ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته، وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب.

الحالة الثانية:

ثم إنه بنى على ذلك قوله فى وسيلة المعرفة، فخالف سائر الأمة، فقال فى الطفل: إنه يلزمه فى الحالة الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فضل، وكذلك عليه أن يأتى- مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله- بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله، حتى إنه إن لم يأت بذلك كله فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا لله تعالى مستحقا للخلود فى النار، وأما معرفته بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتى بمعرفة ذلك فى الحال الثانية من سماعه للخبر الذى يكون حجة قاطعة للعذر.

وكان بشر بن المعتمر يقول: عليه أن يأتى بالمعارف العقلية فى الحال الثالثة مع معرفته بنفسه؛ لأن الحال الثانية حال نظر وفكر، فإن لم يأت بها فى الحال الثالثة، ومات فى الحال الرابعة كان عدوا لله تعالى مستحقا للخلود فى النار.

الجاحظ والنظَّام

ومن آرائه: ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال، وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها.

وذكر أبو الحسين الخياط فى كتابه على ابن الراوندى أن الجاحظ غلط فى حكاية هذا القول على النظام.

فيقال له: إن صدق الجاحظ عليه فى هذه الحكاية فاحكم بخبل النظام وحمقه وإلحاده فيه، وإن كذب عليه فاحكم بمجون الجاحظ وسفهه، وهو شيخ المعتزلة وفيلسوفها، ونحن لا ننكر كذب المعتزلة على أسلافها إذ كانوا كاذبين على ربهم ونبيهم.

ومن رأيه: قوله بالأحوال التى كفره فيها مشاركوه فى الاعتزال، فضلا عن سائر الفرق، والذى ألجأه إليها سؤال أصحابنا قدماء المعتزلة عن العالم منا: هل فارق بما علمه لنفسه، أو لعلة؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ولا لعلة، لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر سواه، فثبت أنه إنما فارقه فى كونه عالما لمعنى ما، ووجب أيضا أن يكون لله تعالى فى مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقة، فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها، فأثبت الحال فى ثلاثة مواضع، أحدها: الموصوف الذى يكون موصوفا لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها، والثانى: الموصوف بالشىء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال، والثالث: ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال، وأحوجه إلى هذا سؤال معمر فى المعانى لما قال: إن علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه، أو لمعنى، أو لا لنفسه ولا لمعنى؟ فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصاص لكونها علوما، وإن كان لمعنى صح قول معمر فى تعلق كل معنى بمعنى لا إلى نهاية، وإن كان لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره، وقال أبو هاشم: إنما اختص به لحال.

وقال البغدادى: قال أصحابنا: إن علم زيد اختص به لعينه لا لكونه علما ولا لكون زيد، كما تقول: إن السواد سواد لعينه لا لأن له نفسا وعينا.

ثم قالوا لأبى هاشم: هل تعلم الأحوال، أو لا تعلمها؟ فقال: لا، من قبل أنه لو قال إنها معلومة لزمه إثباتها أشياء، إذ لا يعلم عنده إلا ما يكون شيئا، ثم إن لم يقل بأنها أحوال متغايرة لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات ثم إنه لا يقول فى الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة، ولا محدثة، ولا معلومة، ولا مجهولة، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله: إنها مذكورة، وهذا متناقض.

وزعم أيضا: أن العالم له فى كل معلوم حال لا يقال فيها إنها حاله مع المعلوم الآخر، ولأجل هذا زعم أن أحوال البارى عز وجل فى معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله فى مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها.

وقال له أصحابنا: لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحد أحوال بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عالم يوجد لا إلى نهاية؟ وقالوا له: هل أحوال البارى من عمل غيره أم هى هو؟ فأجاب: بأنها لا هى هو ولا غيره، فقالوا له: فلم أنكرت على الصفاتية قولهم فى صفات الله عز وجل فى الأزل: إنها لا هى ولا غيره.

الخلاف بين الكعبى شيخ مدرسة بغداد وأبى هاشم شيخ مدرسة البصرة:

لقضية الخلاف بين الجبائى وابنه أبى هاشم ثم بين أبى هاشم والكعبى لأنهما الخلافان الرئيسيان اللذان اعتبرهما النيسابورى منطلقا فى كتابه وأكد عليهما فى كل أجزاء الكتاب هذا وإن يكن غرضه الأول الرد على الكعبى.

يقول النيسابورى فى إحدى المناسبات فى كتابه: «.. والله تعالى قد رفع قدر الشيخ أبى هاشم وأعلى محله وله الحمد والشكر. وقد صارت كتبه هى التى ينتفع بها ويتخرج بقراءتها: فلا يحصل فى جميع بلدان الإسلام إلا من يتشرف (بالانتساب) إلى تلامذته..».

اختلاف أبى على وابنه أبو هاشم:

كان أبو على الجبائى قد توفى عام ٣٠٣هـ بيد أن اختلاف ابنه معه فى الرأى بدأ فى حياته: يدل على ذلك أن الأب حاول أن يبطل «الأحوال» التى قال بها ابنه أبو هاشم ثم ظهر الخلاف واشتد وتميز الابن بمذهب خاص به بعد وفاة والده، وهكذا تكونت فرقتان معتزليتان جديدتان: الجبائية والبهشمية، وقد انفردا بهما عن معتزلة البصرة بمسائل وانفرد أحدهما عن صاحبه بمسائل، ويفصل الملطى ما يذكره الشهرستانى مجملا فيقول: «ثم خرج ابنه أبو هاشم فوضع مائة وستين كتابا فى الجدل فى أيام

قلائل- شىء ما وصل إلى مثله أحد قبله ولا أبوه- وخالفه أبوه فى تسع وعشرين مسألة، وكان أبوه يخالف أبا الهذيل فى تسع عشرة مسألة» ويذكر الإسفرايينى أن أبا هاشم «كان يكفر أباه ويتبرأ منه. ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه» والسيوطى المتأخر (-٩١١هـ) يوافق الإسفرايينى فى دعواه ويذكر أن أتباع الجبائى كانوا يكفرون أتباع أبى هاشم وبالعكس.

فقد ألف القاضى عبد الجبار كتابا فى «الخلاف بين الشيخين» كما ألف الرمانى النحوى المعتزلى المشهور فى القضية نفسها أهم قضايا الخلاف بين الجبائية والبهشمية تتركز فى مجالات المعرفة والتوبة والأعراض والأحوال واستحق الذم.

يذكر البغدادى الذى كان معاصرا له فى معرض الحديث عن أبى على الجبائى أن معتزلة البصرة فى زمانه كانوا على مذهبه ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبى هاشم، ثم يقول عند الكلام عن أتباع أبى هاشم: «وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه إليه» ويوضح الشهرستانى الأمر أكثر فيقول» وكان المتأخرون من المعتزلة مثل القاضى عبد الجبار وغيره نهجوا طريقة أبى هاشم» لقد كان القاضى شيخ النيسابورى هو أيضا من أتباع أبى هاشم إذن وهو الذى درس تلميذه أبا رشيد نهج أبى هاشم وفى ظل تأييد الصاحب بن عباد (-٣٨٥هـ) لأبى هاشم ومذهبه بتشجيع من القاضى تراجع مذهب أبى علىّ بل اختفى، ولم يعد هناك تنافس بين البهشمية والجبائية بقدر ما كان هناك تنافس بين البهشمية والإخشيدية فرقة ابن الإخشيد معتزلى بغداد المعروف آنذاك.ذكر ابن المرتضى نقلا عن القاضى عبد الجبار أن أبا القاسم بن سعد الأصفهانى وزير السلطان بالبصرة عقد «مجلسا عظيما للجمع بين أصحاب أبى هاشم وبين الإخشيدية» وكان زعيم الإخشيدية رجل يقال له الحبشى؛ بينما كان زعيم البهشمية أبا القاسم السيرافى تلميذ أبى هاشم و«كانت الفتنة عظمت بينهم» ويفهم من نص القاضى أن قضية «الحركة والسكون» التى شغلت حيزا أكبر فى كتاب أبى رشيد هنا كانت القضية التى تشغل الأذهان آنذاك وكانت محل النزاع بين البهشمية والإخشيدية.

وعندما كتب فخر الدين الرازى كتابه المعروف «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» لم يكن قد بقى من فرق المعتزلة كلها غير فرقتين: أصحاب أبى هاشم وأصحاب محمد بن على ابن الحسين البصرى؛ صاحب «المعتمد فى أصول الفقه».

التأثير المتبادل بين المدرستين:

كان بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية يرى فى الصحابة والإمامة رأيا تأثر به رجال مدرسة البصرة، «قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله: كان علىّ أفضل الناس بعد النبى ﷺ وكان أبو بكر يليه فى الفضل إلا أن قريشا كانت أميل إلى أبى بكر منها إلى على لأن عليا كان قد وترمنها وقتلها فى غزوات النبى ﷺ فكره أصحاب محمد أن يولوا عليا فتختلف الكلمة فولوا أبا بكر وكان دونه فى الفضل غير أن تخلفه عنه لم يكن يقعد به عن أن يكون مضطلعا بالإمامة»[١].

ويتضح من مقارنة هذا الرأى الذى يشبه الاتجاه الزيدى بآراء شيوخ مدرسة البصرة الأوائل فى الصحابة والإمامة مدى ما أدخله شيخ المدرسة البغدادية على المذهب من تعديل، فأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام يريان أن أبا بكر كان أفضل الناس بعد النبى ﷺ وقد دللوا على ذلك بتقديم أصحاب النبى له فى الإمامة على سائر الناس[٢]. «وقالوا مثل ذلك فى عمر أنه أفضل الناس بعد أبى بكر وأن عثمان أفضل الناس بعد عمر فى الوقت الذى ولى إلى ست سنين من خلافته[٣].

وقد أدى ذلك إلى نتائج بعيدة الأثر على المعتزلة جميعا، إذ إن موقف معتزلة بغداد هم الذين تفلسفوا فوصلوا إلى هذا القول الذى صار مركزيا فى مدرستهم ثم تبناه البصريون فيما بعد.

كتاب أبى رشيد النيسابورى «المسائل فى الخلاف...» يمثل الموقف الذى بلغه النقاش بين أعلام المعتزلة فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى، بين ممثلى المدرستين الكعبى وأبى هاشم، فمنذ البدء يحدد أبو رشيد غرضه من كتابه كله «سألتم... أن أملى المسائل التى يقع فيها الخلاف بين شيخنا أبى هاشم وبين البغداديين وأن أتقصى فى إيراد الأدلة على من خالفه وأنقض الشبه التى يتعلقون بها..» وكان من الضرورى أن يستعين فى دفاعه عن أبى هاشم فلم يذكر من كتبه غير ثلاثة، هى «مسائل العسكريات» و «الجامع الكبير» و«الجامع الصغير»، أما فيما يتصل بالكعبى فقد اعتمد فى الغالب عليه. وعمد فى أحيان قليلة إلى الاستفادة من كتب أخرى له فى «المسائل الواردة فى العجز» قال بالطفرة التى لم يسبق إليها من أهل الأهواء غيره.

(١) المسائل فى الإمامة ص٥٦.
(٢) المسائل فى الخلاف ص١٤.
(٣) المسائل فى الإمامة ص٥٢.

من آرائه: قوله بالطفرة، وهى دعواه أن الجسم قد يكون فى مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر منه من غير مروره بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر؛ ومن غير أن يصير معدوما فى الأول ومعادا فى العاشر.

يقول البغدادى: ومن مكابرات زعمائهم مكابرة النظّام فى الطفرة، وقوله بأن الجسم يصير من المكان الأول إلى الثالث أو العاشر من غير ضرورة إلى الوسط. ومكابرة أصحاب التولد منهم فى دعواهم أن الموتى يقتلون الأحياء على الحقيقة. ومكابرة جمهورهم فى دعواهم أن الذى يقدر على أن يرتفع من الأرض شبرا قادر على أن يرتفع فوق السموات السبع. وأن المقيد المغلول يداه قادر على صعوده إلى السماء، وأن البقة الصغيرة تقدر على شرب القرآن بمثله وبما هو أضخم منه.

أبو رشيد النيسابورى

حياته وثقافته:

الطبقة الثانية عشرة:

هم أصحاب قاضى القضاة منهم: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى، وكان بغدادى المذهب، فاختلف إلى القاضى وله تصنيف، فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول، وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضى القضاة، انتقل إلى الرى وتوفى بها، وله تصانيف جيدة (١).

منها: ديوان الأصول، وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض ثم بالتوحيد والعدل، واعترض فى ذلك فجعل نسخة أخرى قدم فيها الجلى.

وكان القاضى يخاطبه «بالشيخ» ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها(٢).

قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة فى نيسابور قبل خروجه إلى الرى، يجتمع بها المتكلمون قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضى القضاة سئل أن يصنف كتابا فى فتاوى الكلام، يقرأ

(١) طبقات المعتزلة ابن المرتضى ص ١١٦ .

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٨٢ .

ويعلق. كما هو فى الفقه. وكان مشغولا بغيره من التصانيف، فأحال على أبى رشيد نصف كتاب ديوان الأصول(١).

اعتناقه لمذهب الاعتزال:

إن كُتاب الطبقات المعتزلة يضعونه على رأس الطبقة المعتزلة الثانية عشرة كيما يعتبرونه أهم تلامذة القاضى عبد الجبار، وخليفته فى حلقته.

وفى خراسان اعتنق آراء مدرسة بغداد فى الاعتزال؛ التى سيطرت هناك منذ ارتفاع نجم شيخها الكبير فى الشرق أبى القاسم البلخى (٣١٧ أو ٣١٩هـ).

ثم غادر نيسابور متجها إلى الرى للدراسة على القاضى عبد الجبار الذى كان شيخ المدرسة البصرية فى الاعتزال آنذاك وربما اجتذبه إلى الرى وجود البويهيين فيها وما لقيه القاضى عبد الجبار من جاه عريض عندهم لكن لا يبعد أن تكون شهرة القاضى هى التى حملته للرحيل إلى الرى من أجل الدراسة عليه، ويبدو أن القاضى وتلامذته تأثروا بسعة اطلاعه وحدة ذهنه، ووثقوا بإخلاصه للمدرسة البصرية التى اعتنقها على يد القاضى؛ فوكلوا إليه أمر الحلقه الدراسية فى شيخوخة القاضى وبعد وفاته عام ٤١٥هـ. وكان النيسابورى آخر أعلام المدرسة الكبار فعلا(٢).

وبعد وفاة قاضى القضاه كانت له حلقةٌ دراسية فى شبابه قبل مجيئه إلى الرى؛ كيما يذكر ابن المرتضى ولم تطل إقامته فى نيسابور، عاد النيسابورى من حيث أتى ليمكث فى الرى هذه المرة حتى وفاته، وقد ذكر M. Horten وعبد الرحمن بدوى أنه توفى حوالى ٤٠٠هـ؛ لكن R. Martins يرجح وفاته بعد الأربعمائة لأسباب ذكرها.

يذكر النيسابورى فى مخطوطة «المسائل فى الخلاف» خمسة من كتبه هى:

- كتاب النقض على أصحاب الطبائع.
- كتاب الجزء.
- زيادات الشرح.
- التذكرة.
- مسائل الخلاف بين المعتزلة والمشبهة والمجبرة والخوارج والمرجئة.

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٢ القاضى عبد الجبار.

(٢) المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبو رشيد النيسابورى المعتزلى ص ٧ تحقيق د. معين زياده، د. رضوان السيد.

هذا بالإضافة إلى «ديوان الأصول» الذى يذكره الحاكم الجشمى (٤٩٤هـ) فى طبقاته وكان محمد عبد الهادى أبو ريده قد نشر منذ سنوات قطعة كبيرة من كتاب معتزلى رجح أنه لأبى رشيد النيسابورى وأنه جزء من «ديوان الأصول» بيد أن مارتن دلل بما لا يدع مجالا للشك على أن القطعة المنشورة تكمل قطعة كبيرة أخرى وجدها هو؛ وتشكل القطعتان جزءا من كتاب أبى رشيد «زيادات الشرح».

وظاهر من عنوان الكتاب أنه يعالج قضايا الخلاف فى قلب الاتجاه الاعتزالى العام. ومع أن المعتزلة انقسموا إلى مدرستين كبيرتين منذ القديم، منذ أيام بشر بن المعتمر (ـ ٢١٠هـ) مؤسس مدرسة بغداد؛ إلا أن أبا رشيد فى الحقيقة يعالج قضايا «دقيق الكلام» بين شيخى المعتزلة فى مطالع القرن الرابع الهجرى : أبى هاشم (ـ٣٢١هـ) والكعبى (ـ٣١٧ أو ٣١٩هـ)[١].

قضايا الجانب الطبيعى من مسائل الخلاف :

١- الجوهر والعرض :

تتركز فلسفة الطبيعة عند المعتزلة والأشاعرة حول مصطلحى «الجوهر» و«العرض»، وقد أدخلهما أبو الهذيل العلاف (ـ ٢٣١هـ) إلى نطاق المدرسة المعتزلية لكنه لم يخترعهما، فأبو الهذيل أحيانا إنما يعتبر القول بالجزء الذى لا يتجزء فرعا للقول بالقدرة الإلهية فإذا كان الله قادرا على كل شىء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط، أعنى حتى ينتهى إلى جزء لا ينقسم.

يبدأ أبو رشيد بالقضية الأولى من قضايا الخلاف فى الجوهر بين البلخى وأبى هاشم؛ فيذكر أن البصريين يقولون أن الجواهر كلها جنس واحد يعنى أنها متماثله بينما يذهب أبو القاسم البلخى إلى أنها يجوز أن تكون متماثله كما يجوز أن تكون مختلفة.
وخصائص الجوهر عنده أربع؛ هى : «الكون، التميز ، الوجود، وكونها كائنة فى المحاذيات التى تحصل فيها» أما ما يؤثر فى تماثلها فهو الصفة الذاتية أو المقتضاه عن صفة الذات[٢].

(١) المسائل فى الخلاف ص ٩ .
(٢) مقالات الإسلاميين ص ٣٤٠ .

٢- وجود المعدوم :

ثم ينتقل أبو رشيد إلى قضية هامة شغلت اوساط المعتزلة طويلا منذ بدأ القول بأن للمعدوم وجودا؛ فالجوهر عنده «يكون جوهرا فى حال عدمه» وهو رأى أبى على وأبى هاشم وأبى عبد الله البصرى، أما أبو القاسم فيرى أن المعدوم لا يصح وصفه بأنه جوهر أو عرض، بعد هذا يحاول أبو رشيد فى استطراد طويل جدا أن يثبت أن للمعدوم «ذاتية» ويمكن تسميته جوهرا؛ ودليله الرئيسى فى هذا الصدد يستند إلى حقيقة كون المعدوم يجوز أن يسمى «معلوما».

٣- العالم والخلاء :

ومن قضية الوجود والعدم ينتقل إلى قضية «الخلاء» من خلال مسألة هى «أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما». وقد قال أبو القاسم البلخى أنه ليس فى العالم خلاء ! بينما أوجب البصريون وعلى رأسهم أبو هاشم ذلك !.

٤- الكمون :

وقد تفرع عنده على هذه المسألة مسألة أخرى تتصل بكمون النار فى الخشب، وهو ما أثبته هو وشيخه، بينما نفاه أبو القاسم وتحول الهواء إلى ماء، وتحيز الأجزاء التى لا تتجزأ وجواز مفارقة الجوهر لغيره من الجواهر ثم تأتى مجموعة من المسائل الصغيرة تتصل بطبيعة الجوهر وتحيزه وانفراده وخلوه من الصفات وبقائه لعلة.

٥- كروية الأرض :

ويعرض أبو رشيد لقضية لا تعتبر من «دقيق الكلام» ولا من «الجواهر» لكنه يدمجها فى قسم الجواهر من كتابه؛ إنها قضية شكل الارض وهل هى كروية أم لا ؟! أما أبو على الجبائى فيقول إنها مسطحة بينما يميل أبو هاشم إلى القول بكرويتها دون الجزم بذلك، فى حين يؤكد أبو القاسم الكعبى أنها كروية، ويحاول أبو رشيد أن يكون منصفا بإيراد أدلة كل قول من هذه الأقوال ثم ينتهى إلى القول ـ تاركا لنفسه شيئا من الحرية لعدم جزم شيخه بالأمر ـ بأن الأرض مسطحة؟

٦- الأعراض :

أما قسم الأعراض من «المسائل فى الخلاف بين شيوخنا والبغداديين فى سائر أبواب الأعراض» يبسط لقضية الخلاف فى السوادين وهل يجوز أن يكونا مختلفين ؟!

فبينما يوجب البصريون كونهما من جنس واحد يحيل الكعبى ذلك. وتتفرع على هذه القضية مسائل فرعية كثيرة.

يرى الكعبى أن اللون عرض والأعراض كلها لا تبقى فلذلك الألوان لا تبقى، بينما ذهب البصريون إلى جواز بقاء الأعراض.

٧- الطبائع:

«مسألة فى الطبائع». إن أبا القاسم يرى أن للأجسام طبائع بها تتهيأ ان يفعل فيها وبها ما يفعله الحى القادر بقدرته... وهكذا فإن كل الأجسام التى تظهر فى العالم مكونة من الطبائع الأربع وينفى البصريون ذلك نفيا باتا لتنافيه مع قدرة الله المطلقة ولأبى هاشم كتاب فى النقض على أصحاب الطبائع استخدمه أبو رشيد هنا فى الرد على من يثبتونها.

٨- الهواء:

ويرى أبو القاسم أن الهواء حار رطب «كما يقوله الأوائل» أما البصريون وعلى رأسهم أبو هاشم فيرون أنه يابس لا رطوبة فيه.

٩- اللغة:

أما فيما يتصل باللغة فإن ابتداءها على ما يراه أبو هاشم لا يكون إلا بالمواضعة، بينما يقول أبو القاسم بالتوقيف فى ذلك ويجيز الجبائى الأمرين.

١٠- هل الصدق من جنس الكذب:

وينكر أبو القاسم أن يكون الصدق من جنس الكذب بينما يصر أبو هاشم على ذلك.

١١- الآلام والملاذ:

ثم يدرس مسائل فرعية ويصل إلى «الكلام فى الآلام والملاذ فتشغله قضية الجنس» من جديد ويذهب كما ذهب البصريون إلى أن الألم قد يكون من جنس اللذة بينما يحيل الكعبى ذلك.

الكلام فى المسائل التى وقع فيها الخلاف بين شيوخنا وبين البغداديين فى سائر الأعراض:

١- مسألة فى إن السوادين لا يجوز أن يكونا مختلفين:

ذهب شيوخنا إلى السوادين يجب أن يكونا من جنس واحد.

وقال شيخنا أبو القاسم لو كان أحدهما قبيحا والآخر حسنا لكانا مختلفين غير متماثلين. وقال: إن العقل يفصل بين القبيح والحسن. وفصله إن لم يكن أقوى من فصل الحسن بين السواد والبياض، فلا يكون دونه.

٢- مسألة فى أن الغبرة ليست تكون على الانفراد لونا:

عند شيوخنا ليست الغبرة لونا مفردا.

وقد جوز أبو القاسم أن تكون لونا مفردا. وجوز أن تكون باختلاط الأجزاء السود والبيض، وذكر ذلك فى عيون المسائل.

٣- مسألة فى أن السوادين يجوز اجتماعهما فى محل واحد.

ذهب شيوخنا إلى أن ذلك جائز.

وقال أبو القاسم لا يجوز ذلك.

٤- مسألة فى بقاء الألوان

ذهب مشايخنا إلى أن الألوان تبقى. وقال أبو القاسم إن الأعراض كلها لا تبقى الألوان وغيرها.

٥- مسألة فى أن اللون لا يدخل تحت مقدور العباد.

ذهب نفر من المتقدمين إلى أن اللون ما يدخل تحت مقدور العباد، وأظنه مذهبا للجعفرين[1]. و عند مشايخنا لا يجوز أن يقدر أحدنا على اللون.

---

(١) الجعفران هما جعفر بن حرب (- ٢٣٦) وجعفر بن مبشر (- ٢٣٤ هـ) أما ابن حرب فهو تلميذ أبى الهذيل العلاف: قارن عنه: الفهرست ٥٥، تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢، لسان الميزان ٢/ ١١٣، الانتصار ٥٧، ٧٤، مروج الذهب، فضل الاعتزال ٢٨١/ ٢٨٣، وأما ابن مبشر فهو من مؤسسى مدرسة بغداد الاعتزالية: قارن عنه: تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢، مروج الذهب، لسان الميزان ٢/ ١٢١، فضل الاعتزال ٢٨٣، طبقات المعتزلة ٧٣-٧٧، الفهرست (ط. تجدد) ٢٠٨.

فالذى يدل على ذلك، أن ذلك لو كـان مقدورا لنا ، لصح أن نفعله إما مباشرا وإما متولدا . و قـد علمنا تعذّر ذلك علينا مباشرا، لأن أحدنـا ربما يقوى داعيه إلى أن يتغير لونه، فى كل وقت أكثر مما نقدر علـيه لأن الأمر لو كان على ما قاله السائل لكان لا يجب أن يستـمر الحـال فى ذلك المانع على طـريقة واحـدة، بل كـان لا بد من أن يختلف الحال فيه، لما بينا، أن ما يكون بالعادة بهذا، يفارق ما يكون واجبا. فكان يجب أن لا يمتنع فى بعض الأحوال، أن يزول المانع فيوجد ما يحاول فعله من اللون. وبعد، فإنا قد دللنا على بقاء اللون، فكان يجب أن يزداد ذلك اللون على مرور الأوقات.

فإن قيل: إنما تعذر ذلك علينا لخاصية هناك وطبيعة.

قيل له: إن الطبيعة لا تعقل بما نبينه من بعد، على أن الألوان كلها مقصورة على المحل، فلا يجوز أن تكون محتاجة إلى اكثر من المحل.

وبعد، فإن الضدين إذا احتاج أحدهما إلى آخر، احتاج الآخر إلى مثله.

وإنما قلنا أنه لا يجـوز أن نفعله متـولدا، لأنه إن قيل أن السبـب يولده فى محل القدرة، فقد أبطلناه. بمثل ما ذكرناه فى المباشر. وإن قيل فى غير محل القدرة، فلا أمر يصح أن يقال أنه يولده، سوى الاعـتماد المختص بجهة، وهو فى مـقدورنا ونفعله ولا يولد اللون على أنه لو ولد، لما كان بأن يولد السواد، أولى من أن يولد البياض، لأنه لا اختصاص له بتوليد أحدهمـا دون الآخر، فكان يجب أن يولد الجميع. ويفارق ذلك ما نقـوله فى أن الاعتـمـاد بتوليـد الكون فى أقـرب المحاذيـات إليه أولى؛ لأن هناك مـا يخصصه.

٦- مسألة فى أن الحرارة غير مقدورة للعباد :

كان أبو القاسم يذهب إلى أن الحرارة مقدورة للعباد. وعند مشايخنا أن أحدنا لا يجوز أن يقدر على الحرارة.

٧- مسألة فى أن اللون لا يولد اللون :

ذهب البغداديون إلى أن السواد يجوز أن يولـد مشابهه. ومنهم من جوز أن يولد الشيء ضده، فيلزمه تجويز أن يولد السواد ضده. وعند مشايخنا لا يجوز ذلك.

٨- مسألة فى الطبائع :

ذكر أبو القاسم فيما خالف فيه أصحابه، أن الأجسام التى تظهر فى العالم مكونة

من الطبائع الأربع، وإن كان الله تعالى قادرا على أن يحدثها لا من هذه الطبائع. وذكر أن فى الحنطة خاصية. وأنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعيـر. ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وأن نطفة الإنسان، لا يجوز أن يخلق الله منها حيوانا آخر. فقال فى كتاب عيون المسائل، أن الإنسان وكل هذه الأجسام التى تتحلـل وتفسد، مخلوقة من الطبائع الأربع ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض.

والذى يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غيـر معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة، وهى على ما هى عليه، شعيرا، ويخلق من نطفة الإنسان، أى حيوان أراد. ولا نقول أنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع، ولا من أصول غيرها.

٩- مسـألة: كـان أبو القاسـم يقول: إن الهـواء حـار رطب، كمـا يقـوله الأوائل. والصحـيح أن الهواء لا رطوبة فيه، بل هو يـابس،ويحتمل أن يكون خاليـا من الحرارة والبرودة، ويكون حارا وباردا بما يجاوره.

وقد قـيل: إن الذى يدل على أن فى الهـواء يبوسـة، أنه يجاور الماء فـيجـمد، والجمود لا يكون إلا لمجاورة اليابس للرطب.

وإنما قلنا أنه ليس يثبت أن الهواء حار فى الأصل، فلأن، ما يجد فيه من حرارته فهو بحسب ما يجاوره. وكذلك لا يثبت كونه باردا. ويحتمل أن يحدث فيه حر أو برد بحسب الأوقات. فأما القضاء بأنه ما دام بصفة الهواء فهو حار أو بارد، فلا سبيل إليه.

الكلام فى الأصـوات

١٠- مسألة فى جواز وجود الصوت من غير وجود صكة أو حركة:

ظاهر كلام أبى القـاسم، يقتضى أنه لا يصح وجـوده إلا مع الصكة، ولا يجوز وجود الأصـوات الجهـيرة فـى الأجزاء السـاكنة. وعند شيـخنا أبى هاشم، لا يحـتاج الصوت إلى محله، وإنما لا يوجد من أحدنا، إلا على هذا الوجه، لحاجتنا فى فعله إلى السبب.

١١- مسألة: الذى يجرى فى كلام أبى القاسم، يقتضى أن الصوت لا يجوز أن يوجد فى الحرف المنفرد، وأنه لا بد من جـسم رقيق كالهواء حتى يصح أن يوجـد فيه. وعند شيخنا أبى على ، الحرف يحـتاج إلى الحركة والبنية. فالحرف عنده غـير الصوت، فإذا كان الحرف متلوا، وجد مع الحركة لأنه يحتاج إلى التلاوة، والتلاوة تحتاج إلى الحركة.

وكان أبو هاشم يقول أولا، أن الحرف يحتاج إلى البنية، ورجع عنه فيما أملاه آخرا من نقص الأبواب.

١٢- مسألة: الذى يجرى فى كلام أبى القاسم. أن الصوت يتولد عن المصاكة. وأنه يجوز أن يولد الصوت مثله، وأبو هاشم لا يجوز أن يتولد الصوت إلا عند الاعتماد شرط الصكة.

١٣- مسألة: قد جرى فى بعض المواضع لابى هاشم. أن الكلام لا يكون كلاما دون أن يكون مفيدا. وقال فى موضع آخر، إنه قد يكون كلاما وإن لم يكن مفيدا، وهذا هو الصحيح.

والذى يجرى لأبى القاسم، إنه لا يكون كلاما دون أن يكون مفيدا. فالذى يدل على صحة ما قلناه. أن أهل اللغة جعلوا الكلام قسمين: مهملا ومستعملا. والمهمل ما لم يوضع لفائدة. ومع ذلك عدوه فى جملة ما سموه كلاما.

وبعد، فإنهم قالوا إن فلانا يتكلم بالهذيان، وهو الذى لا يفيد.

فإن قيل: فقد قال أهل العربية: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، وكل ذلك مفيد.

قيل له: أرادوا ما وقع الاصطلاح عليه، ولذلك سيبويه[1] فى أول الكتاب «هذا باب ما الكلم من العربية» ثم قال:«هو اسم وفعل وحرف» وأراد به العربية التى وقع عليها الاصطلاح، على أنهم قالوا : إن المفيد من الكلام لا بد من أن يكون. يفيد نحو الحرف مع الحرف، والفعل مع الحرف، والاسم مع الحرف، ونحو ما كان مفردا من هذه الأقسام الثلاثة، فدل ذلك من كلامهم على أن ما لا يفيد قد يكون كلاما.

١٤- مسألة: اعلم أن أبا هاشم قال : إن ابتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة.

وقال أبو القاسم: إن ابتداءها لا يكون إلا بتوقيف.

وقال أبو على: يجوز أن يكون بالتوقيف، ويجوز أن يكون بالمواضعة.

(١) هو أبو بشير عمرو بن عثمان بن قنبر، تلميذ الخليل بن أحمد، وواضع أسس النحو العربى فى «الكتاب» اختلف فى تاريخ وفاته: والأصح أنه توفى حوالى ١٧٠هـ. قارن عنه: أخبار النحويين البصريين للسيرافى ٣٧-٣٩، تاريخ بغداد ١٢/ ١٩٥-١٩٩وفيات الأعيان ٣/ ٤٦٣-٤٦٥ نور القبس ٩٥ إنباه الرواة ٢/ ٣٤٦ العبر١/ ٢٧٨ نزهة الألباء ٣٥-٣٩ (عطية عامر١٩٦٢) مراتب النحويين ٧٤-٧٥طبقات النحويين واللغويين ١٣٨-١٤٢.

١٥- مسألة فى قلب الأسماء:

قال أبو القاسم: إن ذلك لا يجوز إلا بوحى ، وقد انقطع ذلك بعد نبينا ﷺ ولو كان الوحى متوقعا لجاز ذلك إلى ما يحسن و يجمل. ولا تدخل على السامعين شبهة فيه . قال :فكان يجوز أن تسمى الحركه سكونا . إذا كان بذلك بوحى وعند إخبار الشريعة. و لم يكن فيه إدخال شبهة على المكلفين.

و اعلم أن الصحيح فى ذلك . ما ذهب إليه شيوخنا . أن ذلك ممكن فى القدرة وقد يحسن فى الحكمة . إذا تعلق به غرض صحيح، حتى إن لأحدنا الآن أن يواضع غيره على لغة مبتداه أو بغير لغة ولا مانع منه. ويقال له: أليس الخليل[1] قد وضع مع انقطاع الوحى، لما تعلق به غرض صحيح؟ فلم لا يجوز مثله فى تغيير اللغة إذا تعلق به الغرض الصحيح وكذلك حال كثير من الأسماء الاصطلاحية التى يستعملها المتكلمون؟ وقد ذهب عباد[2] إلى أن قلب الاسم يقتضى قلب المسمى، واستجهله مشايخنا فى ذلك؛ لأن المسمى لم يكن على ما هو عليه لمكان اسمه، حتى يلزم أن يتغير حاله بتغير اسمه. ولوجوه ذكروها لا حاجة بنا إلى إيرادها فى هذا الموضع. ولم يقع فى هذه المسألة كبير شبهة.

١٦- مسألة فى أن الصدق من جنس الكذب:

اعلم أن أبا القاسم يمتنع من ذلك أشد امتناع. والصحيح عند مشايخنا، أن الصدق قد يكون من جنس الكذب.

يبين ذلك أحدنا إذا قال: «زيد فى الدار» وكان صدقا، فإن الحروف التى فى كلامه من جنس الحروف التى يفعلها إذا قال: زيد فى الدار ولا يكون زيد فيها».

١٧- مسألة: الظاهر من كلامه أن المختلف من هذه الحروف متضاد، وإليه كان يذهب الشيخان[3]. والصحيح أن يتوقف فى ذلك، كما توقف الشيخ أبو عبد الله[4] وقاضى

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدى (-١٦٠) واضع العروض. وصاحب «العين» قارن عنه: أخبار النحويين البصريين ٣٠-٣٢ وفيات الأعيان ٢/ ٢٤٤ - ٤٨ إنباه الرواه ١/ ٣٤١-٣٤٧ مراتب النحويين ٢٧-٤١ طبقات النحويين اللغويين ٤٣-٤٧. S Wild Das K al A Und die arabische Lexikographie Wiesbaden 1965.

(٢) عباد بن سليمان . . «وله كتب معروفة، وبلغ مبلغا عظيما. وكان من أصحاب هشام الفوطى. وله كتاب يسمى - الأبواب - نقضه أبو هاشم»، طبقات المعتزلة ٧٧. فصل الاعتزال ٢٨٥.

(٣) الشيخان هما أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم.

(٤) هو أبو عبد الله الحسين بن على البصرى (-٣٦٧هـ) من تلامذة ابن خلاد وأبى هاشم. كان مقربا من عضد الدولة البويهى وعرف بالزهد والانقطاع: قارن عنه: فصل الاعتزال ٣٢٥-٣٢٨. طبقات المعتزلة ١٠٦-١٠٧.

القضاة[1]. وإنما قلنا أن الواجب أن يتوقف فى ذلك، لأنه لا دليل يدل على التضاد، ولا على أنه لا يتضاد. لأنه إن قيل فى الدلالة على التضاد، إنه لا يمكننا الجمع بين المختلف منها محل واحد، لا لوجه سوى التضاد، لا يصح. لأن لقائل أن يقول: إنما لا يصح الجمع بينهما، لأجل أنا نفعل كل حرف من هذه الحروف بآلة مخصوصة.

الكلام فى الآلام والملاذ

١٧. مسألة فى جواز أن يوجد ما يكون ألما ولا يكون ألما بل يكون لذة:

امتنع الشيخ أبو القاسم عن ذلك. ويجوز ذلك عند شيخنا أبى هاشم. والذى يدل عليه، أن أحدنا إذا حك الجرب، حدث عند الحك معنى يلتذ بإدراكه. ولو أنه حك غير ذلك المكان، ولم يكن جربا، لولد ذلك المعنى بعينه، وإن لم يكن لذة وكان ألما. لأن السبب فى توليده لما يولده، لا يجوز أن يختلف بحسب اختلاف حال الفاعل فى الشهوة والنفار.

١٨- مسألة فى أن الألم قد يكون من جنس اللذة:

اعلم أن أبا القاسم يمتنع من ذلك أيضا، وعندنا أنه يكون من جنس اللذة.

١٩. مسألة فى أن جنس الألم يجوز أن يوجد فى الجماد:

إعلم أن أبا القاسم يمتنع منه. وإليه كان يذهب الشيخ أبو على وأبو هاشم أولا. ثم قال فى النقض على أصحاب الطبائع. أن جائز، وهو الذى تقرر عليه مذهبه.

٢٠. مسألة فى أن أحدنا عند إدراكه للمرارات إنما يألم لكونه مدركا لها مع النفار، لا لمعنى يحدث عنده.

الظاهر من مذهب أبى القاسم، حدوث معنى يتألم بإدراكه، إذا أدرك المرارة. كما يقوله أبو على. وعند شيخنا أبى هاشم لا يحدث هناك معنى.

---

(١) هو القاضى عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادى المعتزلى (-٤١٥هـ) قرأ على أبى عبد الله البصرى، وأبى إسحاق بن عياش ولاه الصاحب بن عباد قضاء القضاة فى الدولة البويهية سنة ٣٦٧هـ وصلتنا أكثر أجزائه. وطبع منها المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة، متشابه القرآن، المجموع فى المحيط بالتكليف، طبقات المعتزلة: قارن عنه: القاضى عبد الجبار، نظرية التكليف عند عبد الجبار، نظرية التكليف عند القاضى لعبد الكريم عثمان، ومقدمة «متشابه القرآن» لعدنان زرزور.

الكلام فى الأكوان

٢١. مسألة فى الحركة من جنس السكون:

اعلم أن أبا القاسم يذهب إلى أن الحركة مخالفة للسكون ومضادة له، وهو الذى كان شيخنا أبو على يذهب إليه.

٢٢. مسألة فى أن الأكوان كلها يجوز عليها البقاء:

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الأكوان كلها يجوز عليها البقاء. وقد حكمنا من قبل عن أبى القاسم أن الأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء. فأما شيخنا أبو على فإنه كان يذهب إلى أن الحركات لا يجوز عليها البقاء. ويقول فيما يفعله القادر بقدرة من السكون المباشر. أن البقاء لا يجوز عليه إذا كان القادر غير ممنوع من أضداده وأمثاله. فإن صادف حدوثه العجز عن أمثاله وأضداده. أو حدوث المنع، جاز أن يبقى ويجوز البقاء على السكون المتولد من فعلنا. ويجوز البقاء على ما يفعله الله من السكون.

٢٣. مسألة فى أن الجسم إذا تحرك تحرك باطنه وظاهره:

ذهب شيوخنا إلى أن الجسم إذا تحرك تحرك ظاهره وباطنه. وقال شيخنا أبو القاسم. فيما خالف فيه أصحابه، أن المتحرك من الحجر، وإنما هو صفحته العليا دون غيرها.

٢٤. مسألة فى أن الصفحة العليا من الجسم بكمالها لا تكون متحركة بحركة واحدة:

اعلم أن الخلاف فى هذه المسألة يجب أن يكون واقعا فى عبارة؛ لأنه يثبت كل جزء من الصفحة، على الصفة التى نريدها نحن بقولنا: متحرك. ألا ترى أنه لا يمتنع من القول، بأن كل جزء يحصل فى جهة غير الجهة التى كان فيها من قبل. فإذا أثبته على هذه الصفة، ولم يسمه متحركا، كان مخالفا فى عبارة.

وبعد، فإن أهل اللغة أجروا هذا الاسم على ما حصل فى جهة. بعد أن كان فى غيرها بلا فصل، فيجب أن يقال فى كل جزء إنه متحرك.

وبعد ، فإن الصفحة إذا جعلها متحركة واحدة، فكل جزء منها ليس يخلو من أن يكون فيه حركة، أولا يكون فيه حركة. فإن كان فى كل جزء منه حركة، فالواجب أن يكون اسم المتحرك يجرى عليه، لأن حكم الحركة مقصور على محلها. يبين ذلك، أنه لو لم يكن إلا جزء واحد، لكانت الحركة إذا حلته أوجبت كونه متحركا. فكذلك يجب أن توجب الصفة له، وإن كان الجزء مماسا لغيره.

٢٥- مسألة في مائية المكان:

ذهب شيوخنا إلى أن المكان ما اعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه نقله. ويمنع اعتماده من توليد الهوى. وقال شيخنا أبو القاسم إن المكان ما أحاط بغيره من جميع جوانبه. وهذا أيضا خلاف في عبارة.

٢٦- مسألة في أن الجسم يجوز أن يتحرك لا في مكان:

ذهب شيوخنا إلى أن الجسم يجوز أن يتحرك لا في مكان. وقال شيخنا أبو القاسم لا يجوز أن يتحرك إلا في مكان، وإن الله تعالى لو خلق جزءا واحدا فقط لكان خاليا من الكون.

٢٧- مسألة في أن الثقل يجوز أن يسكنه الله في الجو:

ذكر أبو القاسم في عيون المسائل، في الكلام في اللطيف، أن ذلك يستحيل في المقدور، وعندنا يصح ذلك.

٢٨- مسألة: يجوز عندنا أن يحرك الله تعالى جسما ثقيلا، من دون جسم آخر، يدفعه به، أو يجذبه به. وقال أبو القاسم في عيون المسائل لا يجوز ذلك. ولا يجوز عنده أن يفعل الله الحركة مخترعة، من غير أن تكون متولدة عن سبب. وكان بعض المتأخرين من أصحابنا يذهب إلى أن الجسم لا يخلو من الاعتماد، وأن الحركة لا توجد إلا متولدة. وكان يقول أن الاعتماد إنما حكمت بأن الجوهر لايخلو منه، لأنه محال أن يتحرك حركة مبتدأة. ومن شأن الاعتماد أن يولد من جهته، وجهته هي المكان الثاني، فلذلك لم يجز أن يتحرك من الأول إلا إلى الثاني.

٢٩- مسألة في أن أحدنا يصح أن يسكن الجبل الذي لا يصح أن يحركه:

امتنع منه أبو هاشم في الجامع. والصحيح عندنا أن ذلك ممكن. والدليل عليه:

أن السبب قد حصل، ولا مانع يمنع من التوليد، فيجب أن يحصل المسبب، الذي هو السكون. يبين ذلك أن توليد الجبل للسكون فيما يلاقيه، يصح أن يجتمع مع تسكين هذا القادر للجبل بالاعتماد عليه. فإذا لم يجز أن يكون مانعا منه على وجه. فليجب أن نقضي بأنه لا مانع يمنع من التوليد، وإذا لم يمنع من توليده مانع وجب وجوده لما ذكرناه.

٣٠- مسألة: قال أبو القاسم في عيون المسائل: «وحركة الجسم يمنة، محال أن تكون كونه يسرة» وعندنا أن ذلك يصح.

٣١- مسألة، قال في عيون المسائل: «يجوز أن يوجد الجسم متوالي الحركات حتى لا تقع فيها سكون، إذا كان الكلام في أخف الأشياء، ولا يجوز ذلك في الثقيل».

وقال في موضع آخر من هذا الكتاب: «لا بد من أن ينتهي الجسم الثقيل المنحدر إلى حال تتوالى حركاته، فلا يكون له في الهواء سكون ألبتة».

واعلم أن هذين القولين يتناقضان. والصحيح عندنا، أن توالي الحركات ممكن في الثقيل والخفيف، ولكن إذا رمينا جسما خفيفا، فإنه لا تكون حركته في السرعة، كحركته إذا كان ثقيلا. فلابد أن يكون ما يعرض في الجو من العوارض، يمنع الخفيف من الحركة، مالا يمنع الثقيل. فمتوالي الحركات في الجو في الثقيل أمكن منه في الخفيف، فلا أدري بأي وجه قال ذلك. ومتى كان الجسمان يتحركان لا في الآخر، فيعلو أحد النصفين، ويسفل الآخر، ويزول المانع فيهوى، فعلى هذا الوجه يحصل التجاذب.

٣٢- مسألة: قال أبو القاسم في عيون المسائل في الكون في حال الحدوث أنه معنى غير الحركة والسكون وإلى ذلك أبو الهذيل[1] وأبو علي أولا، ثم رجع عنه وقال: إن ذلك المعنى مخالف للحركة، وهو من جنس السكون، وجعل الحركة كونا آخر. وعند المعنى مخالف للحركة، وهو من جنس السكون، وجعل الحركة كونا آخر. وعند شيخنا أبي هاشم أن ذلك معنى الحركة والسكون.

٣٣- مسألة في أن الحركة لا تولد أخرى ولا السكون، وأن السكون لا يولد سكونا:

ذهب أبو القاسم إلى أن الحركة تولد حركة أخرى وكذلك تولد السكون. وذهب إلى أن السكون يجوز أن يولد السكون. وعند شيخنا أبي هاشم لا يجوز أن تتولد الحركة إلا عن الاعتماد. وكذلك السكون لا يتولد إلا عن الاعتماد. ويقول بأن الاعتماد يولد الحركة مما في محله. وفي غير محله. ولا يولد السكون في محله وإنما يولده في غير محله. إذا كان كان ممنوعا من توليد الحركة فيه وكان أبو علي يقول. إن الحركة من فعلنا تولد الحركة وتولد السكون. ولم يجوز أن يولد السكون السكون.

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهُذيل (٢٣٥هـ) العلاف. أحد كبار المذهب المعتزلي على الإطلاق. وهو أشهر متكلمي مدرسة البصرة. قارن عنه، تاريخ بغداد ٣/٣٦٦، نكت الهيمان ٢٧٧-٢٧٩، لسان الميزان ٥/٤١٤، فضل الاعتزال ٢٥٤-٢٦١، طبقات المعتزلة ٤٤-٤٩. درر القلائد ١/١٧٨، أبو الهذيل العلاف لعلي مصطفى الغرابي.

٣٤- مسألة فى أن زوال الجسم الذى يقل الثقيل من تحته لا يولد الهوى فيه:

قال أبو القاسم فى عيون المسائل: لو أن رجلا قبض على تفاحة فى الهواء بإصبعه، ثم باعد بإصبعه عنها، تهوى إلى الأرض. قال: وليس يشك أن إبعاد إصبعه منها، هو المولد لها لذهابها نحو الأرض، وهذا المولد هو حركة عن الجسم، وليس حركة إليه.

وعندنا أن المولد للهوى ما فيه من الثقل. يدل على ذلك إن الهوى يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة، فارق فى حالها فى الهوى حال التفاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف. على أن تنحيه عنها، ليس لها بالتوليد فى جهة من الاختصاص، ما ليس له بغيرها.

٣٥- مسألة فى أن الأكوان لا تدرك بشىء من الحواس:

قال أبو القاسم أن الأكوان تدرك بالحاستين، وإليه كان ويذهب الشيخ أبو على، وقال شيخنا أبو هاشم الأكوان لا تدرك بشىء من الحواس.

الكلام فى التأليف

٣٦- مسألة فى أن التأليف معنى سوى الكونين على سبيل القرب، وأنه يوجد فى محلين:

اعلم أن التأليف معنى سوى الكونين على سبيل القرب · ويوجد فى محلين متجاورين · وقال أبو القاسم : إن التأليف ليس بمعنى غير المجاورة. ونفى ما أثبتناه.

٣٧- مسألة فى أن الخشونة واللين لا يدركان:

ذهب أبو القاسم إلى أنهما يدركان لمسا. وعند مشايخنا أنهما يرجعان إلى تأليف واقع على وجه لا يجوز أن يكونا مدركين.

٣٨- مسألة: ذكر أبو القاسم فى عيون المسائل أن الطول والعرض والعمق غير المماسة؛ لأنه ضم أحد الطويلين إلى الآخر، فيحدث مماسة واجتماع. ولا يحدث طول. وعندنا أن الطول يرجع إلى مماسة واقعة على وجه. وكذلك العرض والعمق. فالكلام فى هذا يتعلق بالعبارة دون المعنى. ومعلوم أن أهل اللغة يقولون: طولت الحديد إذا فعلت هذه المماسة المخصوصة. وإنما لا يظهر فى أحد الطولين إذا ضم إلى الآخر الطول لقلة المماسة الذاهبة فى تلك الجهة.

الكلام فى الرطوبات واليبوسات

٣٩- مسألة: الذى يقتضيه مذهب أبى القاسم، على ما ذكره فى أنا نحيل الهواء نارا عند القدح، أن نقول أنا نفعل اليبوسة كما نفعل الحرارة، وإنا كذلك يجوز أن نفعل الرطوبة. والذى ذكرناه من قبل، من الدلالة على أن لا نقدر على الحرارة، يدل أيضا على أنا لا نفعل الرطوبة واليبوسة، فلا وجه لإعادته.

الكلام فى الحياة

٤٠- مسألة: زعم أبو القاسم، أن حياة الحيوان المحتاج إلى الغذاء لا تثبت إلا أن يتغذى ما دامت هذه طبائعها.

وعند شيوخنا أن الحياة لا تحتاج إلى الغذاء. وإنما هى بالعادة.

والدليل على صحة ما قالوه، أن الحال فى ذلك يختلف فى الحيونات، فيتغذى بعضها بما هو سم قاتل للآخر، كفأرة البيش لأنها تتغذى بالبيش، والحنظل يتغذى به الظبى. وبعد، فإن أحوال الحيوان، إذا منع من الغذاء. يختلف فى موتها. ولو كان ذلك موجبا، لما اختلفت، كما لا يختلف فى انتفاء الحياة عند بطلان البنية المخصوصة.

فإن قيل: يلزمكم أن لا يحتاج إلى الروح، لأن أهل النار يعيشون من غير روح لأن الروح هواء بارد، ولا يكون ذلك فى النار. وبعد، فإن أحوال الحيوانات يختلف فمن يؤخذ بنفسه، فمنهم من يموت أسرع. ومنهم من يموت أ بطأ. وفى الحيوان من يعيش فى الماء، وإن لم يكن له نفس تتنفس ولم يتخلل جسمه الروح .

وبعد، فإن فى الكف حياة، وإن لم يكن فيها روح.

قيل له: أما أهل النار، فيجوز أن يخلق الله تعالى لهم الروح، على الوجه الذى تبقى حياتهم معه. ويمنع أجزاء النار من أن تحلله. ولا يعد هذا القدر روحا ولا راحة، فما هم فيه من ألوان العذاب كتنفس المضروب بالسياط. وأما المأخوذ بنفسه، فالوجه فيه أن فيه روحا، فيبقى حيا لذلك إلى أن يحمى الهواء قد بقى فيه بالأجزاء النارية التى فى جسمه. وإنما يختلف حال الحيوان، بحسب ما يغلب فى جسمهم من الأجزاء التى فيها نارية. فأما الحيوان الذى يعيش فى الماء. فالهواء يتخلل الماء ويصل إليه؛ ولذلك يجمد الماء فى الشتاء لتخلل الهواء له.

فإن قيل: فما بال أحدنا يموت إذا غرق؟

قيل له: لحاجته إلى أكثر مما يتخلل الماء من الهواء. فأما الكف، ففيها خلل يصح أن يتخلله الروح، ولذلك يصح أن يخرج منه العرق، ويجد البرد فى الشتاء. على أنا لا نوجب مجاورة الروح لكل محل من محال الحياة، وإنما نوجب مجاورتها لمحال مخصوصة، فلا يلزم ما ذكروه لهم.

٤١- مسألة فى أن الموت ليس بمعنى:

ذهب أبو القاسم إلى أن الموت معنى . وأبو هاشم ربما توقف فى إثبات الموت، وربما قوى نفيه. والصحيح عندنا أن ننفى الموت. والذى يدل على أن الموت ليس بمعنى، أن إثبات معنى غير مدرك لا يمكن إلا أن يكون هناك حكم موجب عنه أو حاله. وتجويز خلاف ذلك يؤدى إلى الجهالات وقد ثبت أنه لا حكم يتوصل به إلى إثبات الموت إلا انتفاء الحياة عن المحل وسائر ما يحتاج إليه حاصل لما كان ذلك مما لا سبيل إلى العلم به وإذا لم يكن إلى إثبات الموت طريق فالواجب نفيه. فإن قيل: ما أنكرتم أنه لابد من إثبات الموت ، فإن اليد إذا بنيت جاز أن تبنى بنية سمكة فتبقى الحياة فيه وجاز أن لا يبقى. فعلمنا أنها لا تنتفى إلا بضد. قيل: هذا لا يصح لوجهين.

- أحدهما، أن ما يكون حياة لزيد، لا يجوز أن يكون حياة لحى آخر، والثانى، أنه وإن جاز أن تكون حياة زيد حياة لحى آخر فإنما تكون حياة له بأن تبقى على ذلك الحد، فأما إذا لم تبق فلا تحتاج إلى امر زائد تنتفى الحياة به التفريق.

٤٠- مسألة فى أن الموت إن كان معنى فإنه لا يجوز أن يكون ضدا للحياة:

ذهب أبو القاسم إلى أن الموت معنى يضاد الحياة. وأبو هاشم حين أثبت الموت معنى قال إنه لا يضادها، فالذى يدل على أن الموت إن كان معنى، لا يجوز أن يضاد الحياة فى الحقيقة، أنه لو كان ضدا لها لعاد إلى أن يكون مثلها، لأن ذلك الضد لابد من أن يكون موجبا لصفة للجملة بالعكس مما توجبه الحياة.

٤١- مسألة فى أن الموت لا يجوز أن يكون ضدا للعلم والقدرة وسائر ما يحتاج إلى الحياة:

ذكر أبو القاسم فى كتاب «الاستطاعة» من عيون المسائل أن العلم يضاد الموت. وعندنا أن العلم لا يجوز أن يضاد الموت، ويقرب ذلك عند التحقيق أن يكون كلاما فى عبارة.

٤٢- مسألة، واظن أبا القاسم كما يقول فى أجزاء من الفعل إنها حركة واحدة يقول فى الحياة مثل ذلك. وذلك فاسد عندنا، لأن الإدراك يصح بكل عضو، فيجب أن يكون منه معنى يفارق ما يستحيل فيه كالشعر. على أن الحياة توجب كون الجملة حية، والإيجاب لا يكون إلا لصفة ترجع إلى ذاتها، وصفات الذات ترجع إلى الآحاد دون الجمل.

٤٣- مسألة فى أن البقاء يجوز على الحياة:

اعلم أن المعتمد فى هذا الباب أنا نعلم أن أحدا لا يخرج من أن يكون على الصفة التى لأجلها يصح أن يدرك، إلا بعد أن يطرأ ما يؤثر فيه من معنى يجرى مجرى الضد لما تحتاج الحياة فى الوجود إليه، فيجب أن يكون لذلك تأثير فى انتفاء الحياة ولا يؤثر فى انتفائها، إلبا والمعلوم من حاله أنه لولاه لبقيت الحياة.

وقد استدل أبو هاشم فى الجامع بأن قال: قد علمنا أن القدرة يجوز أن تبقى وهى محتاجة إلى الحياة، فيجب أن تكون الحياة باقية، كما أنه لا يجوز أن يكون السواد باقيا وهو محتاج إلى الجوهر فى وجوده، إلا ويكون الجوهر باقيا.

٤٤- مسألة، وذهب أبو القاسم إلى أن تحتاج إلى الروح وإلى الدم. وجرى فى التريس فى كلام قاضى القضاة مرة، أنه لا تحتاج إلى الدم ولا إلى الروح، لأنه لا طريق إلى إثبات الحاجة إليها. وذلك أن الإنسان متى نزف دمه، وأخذ بنفسه، جاز أن يموت لبطلان البنية التى تحتاج الحياة إليها. لأن نفسه عند الأخذ عليه تحمى فتفرق بعض بنيته. وكذلك إذا نزف دمه، يحصل بجريان الدم تفريق فى مجال حياته، فتزول بنيته وتبطل لذلك حياته.

الكلام فى القدر

٤٥- مسألة فى أن القدرة معنى زائد على الصحة:

اعلم أن العافية، إن لم يرد بها اعتدال المزاج وزوال الأمراض، لم تعقل. والمعقول من اعتدال المزاج تساوى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. ولا يجوز أن تكون القدرة هذه المعانى، لصحة وجودها فى الجماد. واستحالة وجود القدرة فيه. ولأن هذه المعانى لا تتعلق بالغير، والقدرة تتعلق بالغير. ولأن للقادر بكونه قادرا، حالا ترجع إلى جملته، وأحكام هذه المعانى مقصورة على محالها. على أن هذه المعانى متضادة، ويستحيل أن يجب عن المتضاد صفة واحدة وإن أراد بالعافية زوال المرض

فذلك نفى، والقادر يكون قادرا لوجود معنى، ومن قال إن القدرة هى التأليف الواقع على وجه، وهو الذى نسميه صحة. فالذى يبطله أن التأليف يصح وجوده فى الجماد والقدرة يستحيل وجودها فى الجماد. ولأن التأليف جنس واحد والقُدَر مختلفة، ولأن العلة فى إيجابها لا تقف على وقوعها على وجه، ولا على شرط منفصل، لن صفتها الذاتية إنما تظهر إيجابها، فلا يجوز أن توجد ولا توجب.

ويقال لهم: إذا جعلتم القدرة هى الصحة، فيجب أن لا يعقل للقادر صفة سوى كونه معتدل المزاج. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون كذلك كل قادر، حتى يبقى أن يكون الله تعالى قادرا. ولا ينقلب ذلك علينا فيما نقوله فى العلم. لأن عندنا أن الله تعالى حاصل على مثل الصفة التى تحصل لأحدنا بكونه معتقدا ،إلا أنه لا يسمى معتقدا، والصفة التى نجدها من أنفسنا. متى لم يكنَ من يختص بها مفتقرا إلى معنى، لم يلزم أن يكون صاحب قلب وضمير، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ولا يمكنهم أن يقولوا إن الله تعالى، حاصل على مثل الصفة التى عليها المعتدل المزاج منا، لأن تلك الصفة ليست إلا تساوى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا يثبت للجملة بها صفة. وعلى قولهم يجب أن لا يصح التزايد فى القدر، إن كان المرجع بها إلى اعتدال المزاج وزوال السقم والمرض عن البدن. ويجب أن لا يصح فى المتساويين فى الصحة، إلا أن يتساويا فى كونهما قادرين. وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون الصبى، صحيح البدن معتدل المزاج، ثم يكون أحدهما أقوى من الآخر، وربما يقع فى المرض من هو أقوى حالا من كثير من الأصحاء.

٤٦- مسألة فى أن القُدَر مختلفة:

ذهب أبو الحسين الخياط وأبو القاسم، أن القدرتين قد تكونان مختلفتين وقد تكونان متشابهتين واعتبرا فى تماثلهما أن يصح أن يفعل بإحداهما ما هو من جنس ما يفعل بالأخرى، ومتى لم يصح ذلك كانتا مختلفتين. مثاله أن القدر على الإرادات متماثلة، وكذلك القدر، وعلى المشى. والقدرة على المشى مخالفة للقدرة على الكلام، لأن الإرادة لا تصح باللسان، ولا الكلام بالقلب. وعندنا أن القدر مختلفة.

والذى يدل على ذلك،أن البعض لا ينوب مناب البعض فيما يرجع إلى ذاته، لأن الذى يصح ببعضها يستحيل بالآخر. ولا يلزم عليه ما يقولان أن ما يوجد فى بعض الجواهر من الألوان، لا يصح وجوده فى غيره من ذلك. لأن الجواهر تحتمل كل ذلك وإنما لا يصير أن يحل فى هذا الجوهر ما حل فى الآخر، لأمر يرجع إلى العرض.

٤٧- مسألة فى أن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة:

ذكر أبو القاسم فى عيون المسائل، فى فصل ترجمه بالقول فى القدرة التى بها يكون الكلام، أهى التى يكون بها المشى لو وجدت فى الرجل؟ فيقال فى قُدَر الجوارح، لا يجوز أن تكون قدرا على أفعال القلوب؟ وقال: لو صيّر الله اليد بمثل صفة اللسان، لما كانت هذه الصحة التى هى الآن فى اليد، هى الصحة التى كان يجوز أن يخلقها فيها لو جعلها لسانا، بل كان يجب أن تكون صحة أخرى، وذلك على أصله أن القدرة هى الصحة.

٤٨- مسألة: لا يجوز أن تتعلق القدرة عند مشايخنا بأكثر من جزء واحد من جنس واحد فى وقت واحد والمتولد فى هذا الباب كالمباشر إلا فى موضعين على ما نبينه من بعد:

وقال أبو القاسم، لا يجوز أن يوجد بالقدرة الواحدة، فى الوقت الواحد، أكثر من فعل واحد مباشر. ويجوز أن توجد أفعال كثيرة متولدة، وتكثر هذه الأفعال وتقل على حسب حال الجسم الذى تتولد فيه، فى صلابته واسترخائه، وثقله وخفته، وذلك أن أجزاءه لنا كالآلات التى نفعل بها. قال: وقد ضربنا مثل ذلك بالخشبة نحرك بها جسما فيصعب علينا تحريكه، ثم تجف وتصلب فيسهل بها تحريك ذلك الجسم بعينه. وربما يجرى فى كلام بعضهم، أن القدرة الواحدة تتعلق بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، فى وقت واحد، فى محل واحد، إلا أنه لا يقع بها إلا فعل واحد ويقتضى هذا الإطلاق، التسوية بين المتولد والمباشر. وقال أبو القاسم فى عيون المسائل وفى المسائل الواردة فى العجز، أنه عجز عن أفعال كثيرة؛ لأنه لو كان العجز عن كل فعل من ذلك، غير العجز عن الفعل الآخر، لجاز أن يرتفع العجز عن أحد الأفعال التى عجز عنها بالقدرة. فتوجد قدرة على الشىء وليست قدرة على مثله ونظيره. وهذا يقتضى أنه كان يذهب إلى أن القدرة الواحدة تتعلق بأكثر من جزء واحد، من جنس واحد، فى وقت واحد، من محل واحد.

وبعض ما يولد عن ثقل الكفة استوى. ثم يختلف حاله فى القرب والبعد حسب ما ذكرناه.

وبعد، فإن أحدنا بأدنى قوة يمكنه أن يجعل العمود على الحد الذى يحصل عليه، إذا وضعت الرمانة عليه. فلهذا جاز بقدر ثقل الرمانة، أن يحصل على هذه الصفة، ويتحدد عما كان ذلك القدر من الانحدار.

فإن قيل: لا بد أن يقال، إن وضع الرمانة عليه، يمنع ما فى الكفة من التوليد، حتى يحصل العمود على ذلك الحد، فيكون السؤال باقيا فيه وفى جذب العمود إلى ذلك الحد.

قيل له: فأما قول من يقول أن القدرة تتعلق بأكثر من جزء واحد، فبعيد، لأنه لا مانع من أن نفعل أكثر منه.

٤٩- مسألة فى أن العجز ليس بمعنى:

كان أبو القاسم يذهب إلى أن العجز هو الزمانة والمرض، كما أن القدرة هى الصحة والعافية. وذهب أبو على إلى أن العجز معنى يضاد القدرة. وإليه كان يذهب أبو هاشم أولا، ثم توقف فيما أملاه آخرا فى نقض الأبواب[1]. وقال الشيخ أبو عبد الله أنه معنى يضاد القدرة. وقاضى القضاه قطع على نفيه وهو الصحيح.

والذى يدل على ذلك، أنه إذا لم يكن مدركا، فلا طريق إلى إثباته، إلا حالة موجبة عنه. وتلك الحال إذا لم نعلم كون الذات عليها ضرورة، فلابد من أن يكون إلى معرفتها سبيل بحكم صادر عنها. وذلك الحكم ليس إلا تعذر الفعل. وهذا تم من غير هذه الصفة، فلا يجوز أن يكون طريقا إليها. وإذا لم يكن إليها طريق، لم يكن إثبات المعنى الذى يوجبها، فالواجب أن تنفى.

٥٠- مسألة فى أنه كما يجوز أن يقال فى القدرة على المعصية أنها قوة عليها يجوز أن يقال: إن الله تعالى أقدر العبد على المعصية، وكذلك يجوز أن يقال: قواه عليها:

واستبعد أبو هاشم قول من يقول: إن الله تعالى لا يوصف بأنه قوى على المعصية والطاعة كما يقال: «أقدر عليها». وقال: إن قولنا: «قوى» مأخوذ من القوة، كما أن قولنا «أقدر» مشتق من فعل القدرة. وقال أبو القاسم فى عيون المسائل: لا يجوز أن يقال: قوى الله تعالى الكافر على المعصية والكفر. وذكر أن هذا القول جمهور أهل العدل. وقال: لأن معنى قواه على كذا، ليس هو أنه أعطاه قوة تصلح له، بل معناه أنه أعطاه قوة تصلح له ليفعله. والله تعالى لم يعط الكافر القوة التى تصلح للكفر ليكفر بها بل أعطاه ليتركه.

(1) هو كتاب ألفه أبو هاشم فى نقض كتاب الأبواب لعباد بن سليمان (- ٢٣٥هـ)؛ قارن بالفهرست ص٢٦١.

واعلم أن هذا الخلاف واقع فى عبارة. والصحيح ما قاله أبو هاشم لأجل أن التقوية هى فعل القوة، كما أن الإقدار هو فعل القدرة. وكما يجوز أن يقال: «أقدر الكافر على الكفر» فكذلك يجوز أن يقال «قواه عليه». وليس يفيد «قواه عليه» أنه خلق القوة له ليكفر. كما لا يقتضى ذلك قولنا: «أقدره» وإنما يفيد ذلك إذا قيل: «أعانه على الكفر» وليس يمكن أن يدعى بعارف فى قول القائل «قواه على الكفر» إنه يفيد فعل القوة لكى يكفر. وأنه صح أن فيه تعارفا، فالواجب أن تتجنب إطلاقة ولكن لا يصح فيه هذا التعارف. وأما قول من يقول: فلان قوى على طاعة الله على جهة المدح، فمعناه أنه يتمسك بها عادل عن غيرها إليها. وهو مجاز، والحقيقة أنه قادر عليها. وليس يجب لأجل هذا، أن يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى قواه على الطاعة والمعصية، كما أنهم لا يقولون ما أقدره على الطاعة، إلا إذا كان متمسكا بها منقطعا إليها. ثم لا يجوز أن يقاس على هذا فيقال: لا يجوز أن نطلق بأن الله تعالى أقدره على الطاعة والمعصية.

٥١- مسألة فى جواز خلو القادر بقدرة من الأخذ والترك مع ارتفاع الموانع:

ذهب أبو هاشم إلى أن القادر بقدرة يجوز أن يخلو من الأخذ والترك معا فى الثانى مع ارتفاع الموانع. فإذا قوى داعيه إلى أحدهما فإنه لا يخلو من أحدهما. لأمر يرجع إلى الدواعى.

وقال أبو على: لا يجوز أن يخلو من الأخذ والترك مع ارتفاع الموانع، وإلى هذا كان يذهب أبو القاسم.

٥٢- مسألة فى أن القدرة تتعلق بما لا يتناهى من الأجناس فى وقت واحد من الجنس الواحد فى الوقت الواحد فى أعمال، ومن الجنس الواحد فى المحل الواحد فى الأوقات:

رأيت بعض المتأخرين، منهم من يمتنع من هذا القول، ويقول بأن القدرة لا تتعلق إلا بما يصح أن يفعل بها، ولا يصح أن يفعل ما لا يتناهى بالقدرة، فى حالة واحدة، فلا يجوز أن تكون القدرة قدرة عليه.

واعلم أن هذا الخلاف يئول إلى عبارة. لأن الغرض أنه لا قدر يشار إليه إلا ويصح أن يفعل بالقدرة أضعافه وأضعاف أضعافه، فلا نبلغ قدرا إلا ونقول فيه ذلك. وإذا كان الغرض هذا، فإن كان القوم مخالفين فى هذا الوضع، كان الخلاف فى معنى. وإن سلموا ذلك، وقالوا لا نسميه قدرة على ما لا يتناهى، كان خلافا فى عبارة.

٥٣- مسألة فى أن القدرة لا يجوز أن تكون قدرة على أن لا يفعل كما أنها قدرة على الفعل:

لا خلاف بين الشيخين، فى أن القدرة لا تكون قدرة إلا على أن يفعل. وقد حكى عن أبى الهذيل أن القدرة تكون قدرة على أن لا يفعل. وذهب قوم من البغداديين إلى أن القدرة تكون قدرة على أن لا يفعل.

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة يئول إلى العبارة؛ لأن هؤلاء لا يقولون بأن لكونه قادرا تأثير فى أن لا يفعل، كما أن لكونه قادرا تأثير فى أن لا يفعل. وإنما يعنون بذلك. أن من حق القادر على الشىء أن يصح أن يفعل وأن لا يفعل، وهذا المعنى صحيح والعبارة خطأ لأنها توهم أن كون القادر قادرا يؤثر فى أن لا يفعل، كما يؤثر فى أن يفعل. وقد عرفنا أن كونه غير فاعل. تم من غير أن يكون قادرا. يبين ذلك أن المعدوم لا يكون فاعلا وليس بقادر، وكذلك العرض والجماد. والتعلق لا يمكن إثباته من غير أن يتبين أن له تأثيرا فيما نقول إنه يتعلق به. فإذا لم يصح أن كونه قادر مؤثر فى أن لا يفعل، كما يصح أن يقال إنه يؤثر فى أن يفعل، لم يجز أن يحصل لكونه قادرا تأثيرا فى ذلك.

وقد قال بذلك بعض المتهمين بالإلحاد ممن كان يتستر بمذهب البغداديين[(١)] وقد تخذلق بعض الأغفال ممن يتحل مذهب البصريين[(٢)] فزعم أن قولنا القادر قادر على أن يفعل لا معنى له؛ هذا وهو يقول إن العبد قد يندم على أن لم يفعل، وقد يثاب ويعاقب على أن لم يفعل. وإن عبدا أجاز هذا وأنكر ذلك لكان من العباد. يقال لهذا الجاهل السخيف: إنك بمكان من التخلف والجهل، كيف يجوز أن يتعلق كون القادر قادرا إنما لا يؤثر فيه؟ وقد بينا أنه كما يؤثر فى أن يفعل، لا يؤثر فى أن لا يفعل. فلا يستند كونه غير فاعل إلى كونه قادرا، كما يستند كونه فاعلا إليه، فلذلك قلنا إنه لايكون فى الحقيقة قادرا على أن لا يفعل.

فأما ما يقوله شيوخنا: «إن العبد قد يندم على أن لم يفعل»، فيجب أن لا يتعجب منه؛ لأن الندم يرجع إلى الغم والأسف، والغم اعتقاد مخصوص، والاعتقاد

---

(١) المقصود بذلك ابن الراوندى (- ٢٥٠هـ . أو ٢٩٨هـ.) الذى رد عليه الخياط فى كتاب " الانتصار" قارن عنه مقدمة الانتصار ص ٢٥ - ٤٦، ابن الراوندى للدكتور عبد الأمير الأعسم (بيروت ١٩٧٧) P. Kraus in RSO وآراؤه المذكورة هنا ترد مع الردود عليها فى الانتصار ص ١٠-١٢.

(٢) المقصود الأحدب صاحب أبى بكر ابن الإخشيد؛ كما صرح المؤلف وكشف عنه فى نفس النص

يتعلق بكونه غير فاعل، كما يتعلق بكونه فاعلا، فلذلك صح ندمه على أن لم يفعل ما وجب عليه. وكما يستحق الذم على أنه لم يفعل ما وجب عليه بما نبينه، ويستحق العقاب عليه، وكذلك المدح والثواب المستحقان على أنه لم يفعل القبيح. ويقال له أنت رجل عامى لا تعرف تفاصيل الكلام، وإنما سمعت جملا منه، فتحسب ما يتخايل لك من الأمور الفاسدة بحكم جهل منك.

فأما قوله: «تخذلق بعض الأغفال» فإن الغفل هو هذا الجاهل. الذى لم يحسن مسألة، وكان ينقطع فى أيدى عامة النجارية. ،ولقد سمعت كافى الكفاة[(١)] يقول: اجتمع الأحداب مع بعض عامة النجارية[(٢)] وفى مجلسه رجل كبير من أصحابنا. فسأله ذلك النجارى وقال: «لم لا يجوز أن يكون الله تعالى خالقا للكفر»؟ فقال الأحداب: «لو كان الله تعالى خالقا للكفر مع أنه عالم به، عالم بقبحه، لكان يستحق الذم أكثر لأن من يتعاطى فعل القبيح ويعلم قبحه، لا يكون حاله كحاله إذا فعله ويعتقد أنه حسن» فقال له البخارى: «ما أنكرت أن الكافر يستحق الذم أكثر، لأنه يفعل ذلك القبيح ويفعل معه جهلا، وهو الاعتقاد الذى يتعلق بأن ما فعله حسن؟» فانقطع هذا المدبر المعروف بالأحداب، ومن يكون هذا قدر علمه، ثم يكون ظاهر التهتك مخلا بالصلوات، مشهورا بذلك فى سائر البقاع، ثم يكون معروفا بالتقرب إلى نصر بن هارون النصرانى بإظهار موافقته فى السر. فلا يتعجب منه أن يستروح إلى السفه على أئمة المسلمين، وما مثله إلا كما قال الفرزدق[(٣)]:

ما ضر تغلب وائل أهجوتها   أم بلت حيث تناطح البحران

وقال آخر[(٤)]:

ما أبالى أنت بالحزن تيس   أم لحانى بظهر عيب لئيم

---

(١) هو الوزير إسماعيل بن عباد (- ٣٨٥هـ) المعروف بالصاحب. ولى الكتابة لمؤيد الدولة البويهى فى حداثته. ثم صار وزيرا له عام ٣٦٤هـ واستمر فى وزارته حتى وفاته. وكان معتزليا على مذهب أبى هاشم (قارن بالمقدمة) ومن مؤلفاته فى الاعتزال: الإبانة عن مذهب أهل العدل، التذكرة فى الأصول الخمسة؛ قارن عنه: يتيمة الدهر ٣/١٦٩ وما بعدها معجم الأدباء ٦/٢٥٧، بغية الوعاة للسيوطى. وفيات الأعيان ١/٢٢٨- ٢٣٣.

(٢) هم أصحاب حسين النجار. ويذكر القرشى فى الجوهر المضية فى طبقات الحنفية ١/ ١٦٤ أن النجار كان تلميذ بشر المريسى (المتوفى بين ٢١٩و٢٢٨هـ) وله ترجمة فى الفهرست (ص ١٧٩) ذكر فيها مناظرة دارت بينه وبين النظام؛ وقارن عنه هوامش Nyberey على الانتصار للخياط ص ١٨٠.

(٣) قارن بديوان الفرزدق وهو أحد بيتين أنهى بهما أبو الحسين الخياط (بعد ٢٥٠هـ) كتابه " الانتصار" قارن ص. ١٧٣ من الكتاب.

(٤) الشعر لحسان بن ثابت، قارن بالديوان.

وكما قال ابن الرومى:

ما ضرهم أهجوتَهم … يا وغدُ أم طنت ذبابه

والله تعالى قد رفع قدر الشيخ أبى هاشم وأعلى محله، وله الحمد والشكر، وقد صارت كتبه هى التى ينتفع بها ويتخرج بقراءتها، فلا يحصل فى جميع بلدان الإسلام إلا من يتشرف بالانتساب إلى تلامذة تلامذته.

فأما كلام من يفتخر بالتسفه عليه فزبد يذهب جفاء ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الأنبياء].

الكلام فى العلوم والاعتقادات:

٥٤- مسألة فى أن العلم لا يجوز أن يكون علما لعينه، وإنما يكون علما لوقوعه على وجه:

ذهب شيوخنا إلى أن العلم لا يجوز أن يكون علما لعينه، علما لوقوعه على وجه. وقال أبو القاسم: إن العلم يكون علما لعينه. والأقرب أن يكون الخلاف فى أن العلم هل يكون علما لعينه أم لا، واقعا فى عبارة، لأجل أن أبا القاسم يريد بقوله: «إن العلم علم لعينه»، أنه علم لا لمعنى.

ونحن أيضا نقول: «بأن العلم علم لا لمعنى» وإنما يقع الخلاف فى المعنى، إذا عللنا كونه علما، بوقوعه على وجه من الوجوه التى نذكرها، وهو يمنع من ذلك.

فأما من يقول فى العلم أنه «علم لذاته ولعينه» ويريد به ما نريد بقولنا: «إن السواد سواد لذاته» فالكلام عليه هو أن نقول: لو كان العلم علما لذاته، لوجب أن تكون العلوم كلها متماثلة، ولوجب أن لا يجوز أن يكون من جنس العلم ما ليس بعلم. ولوجب القول بأنه كان لا يجوز فيما هو علم أن يوجد ولا يكون علما. وقد صح ذلك بما نبينه فى مسألة بعد هذه المسألة، إن شاء الله.

فأما الكلام فى أن العلم يجب أن يكون علما لوقوعه على وجه، فهو أنه قد ثبت بما سنبينه من بعد، أن التقليد قد يكون من جنس العلم ولا يكون علما. فإذا جاز أن يوجد من جنس العلم ما لا يكون علما، وجب أن يكون علما لأمر من الأمور، لأنه لو لم يكن مخصص يخصصه بهذا الحكم، لما كان هذا بأن يكون علما أولى من غيره. وذلك الأمر ليس إلا وقوعه على وجه، لأنه لا شبهة فى أن ذلك الأمر لا يجوز أن

يكون ذاته، ولا وجوده، ولا حدوثه، لأن ذات التقليد كذات العلم، والوجود والحدوث حاصلان له. ولا يجوز أن يكون علما لعدم معنى؛ لأن عدمه يحيل كونه علما علما. ولا يجوز أن يكون علما لعدم معنى أو لوجود معنى؛ لأن عدم المعنى لا يختص به دون التقليد، فليس بأن يؤثر فى كونه علما أولى من أن يؤثر فى كون التقليد علما، ولأنه لو عدم أى معنى كان، أو وجد معنى من المعانى ولم يكن ذلك واقعا على وجه من هذه الوجوه التى نذكرها، لم يجز أن يكون علما، ومتى وقع على وجه من هذه الوجوه، وإن لم يعدم المعنى الذى ذكره السائل، أو لم يوجد المعنى الذى اعتبره، وجب أن يكون علما. وهكذا القول فى أنه لا يجوز أن يكون علما بالفاعل بالفاعل؛ لأن السائل إن أراد به أنه يحصله على هذا الحكم، فيكون علما من غير أن يكون واقعا على وجه من الوجوه، فهذا مما لا يخفى فساده؛ لأنه لو صح ذلك لجاز أن يبتدئ الواحد منا فيما يفعله من الاعتقاد تجنبا، فيصيره علما من غير أن يكون ذلك واقعا على وجه من هذه الوجوه. وقد عرفنا فساد ذلك، فيجب أن يكون علما لوقوعه على وجه. وهذا مبنى على أن التقليد ليس بعلم.

فإن قيل: فيما هذه الوجوه التى إذا وقع الاعتقاد على واحد منها كان علما؟ قيل له: قد قال الشيخان أن ذلك لا يخلو من وجوه ثلاثة: إما أن يكون وقوعه عن نظر، أو عن تذكر النظر، أو من فعل العالم بالمعتقد، وقال الشيخ أبو عبد الله فى كتاب العلوم، أنه قد يكون الاعتقاد علما لوجهين آخرين:

- **أحدهما، أن يعلم أن الذات، إذا كانت على صفة من الصفات، فإنها لا تخلو** من أن تكون على صفة أخرى، ثم يعلم أن ذاتا معينة على تلك الصفة، فلا بد أن يختار عنده العلم بأنه على صفة أخرى. وهذا نحو أن يعلم أن الظلم قبيح، ونعلم أن هذا الشيء بعينه بصفة الظلم، فعند ذلك نختار العلم بأنه قبيح.

- **والوجه الثانى، أنه يحصل عند ذكر العلوم أن يذكر أنه كان عالما بأن زيدا فى** الدار، ثم يفعل عند ذلك الاعتقاد لكونه فى الدار فى ذلك الوقت. فهذا الاعتقاد يكون علما، لأنه وقع عند تذكر العلم، وقد خرج على مذهب أبى هاشم وجه، وهو أن يقلد غيره بأن زيدا فى الدار، ثم يبقى فيه الاعتقاد إلى أن يشاهده، فيصير ذلك علما.

وبعد، فلو كان هذا الاعتقاد واقعا منا على وجه الابتداء. لكان يجب أن يدعوه داع إلى ذلك، والداعى إليه ليس إلا ظنه لكونه ساكن النفس. فيجب مع هذا الظن، ومع تذكره للنظر، أن لا يجوز أن يختاره. إذا اعتقد فيه ضررا عظيما؛ لأن هذا الاعتقاد

يجب أن ينصرف فيه. وقد علمنا أن هذا مما لا يجوز أن تتردد فيه الدواعي. فكيف يجوز أن يقال أنه مبتدئا؟ على أن ما يدعونا إلى الفعل، لا بد من أن نجده من أنفسنا، ونحن لا نجد هذا الظن، فكيف يجوز أن يكون داعيا؟ على أن هذا الداعي، بمنزلة ما يعتقد أحدنا، أن له في إشارته ضربا من الاسترواح والنفع، وقد علمنا أنه لا يجب أن تستمر الحال فيه. على أنه إن كان فيه داع خالص، يتعلق بالنفع المعتد به، ولا صارف بإزائه، فيجب أن لا يدخل تحت تكليف. وإن كان هناك صارف، دون حضور شبهه، فلا يمتنع أن لا يفعل مع تذكره للنظر وظنه بسكون النفس لمكان ذلك الصارف، وإن لم يرد عليه شبهة. وقد علمنا أنه لا ينصرف عنه من دون شبهة تدخل عليه، إما منفصلة عن الدليل. وإما جارية مجرى القادح فيه. على أن الحال فيه ما ذكرناه، فما الأمان من أن يكون التقليد حسنا أيضا؟

فإن قلتم: إن هذا الاعتقاد يستند إلى أمور قد أخبرها وعرفها، فيعلم أن ما يدعوه إليه مثل ما كان، فيأمن من كونه جهلا.

قيل لكم: إنه يظن أنه كان من قبل ساكن النفس ولا يعلم، فلا يأمن فيما يفعله أن لا يقتضي سكون النفس اللهم إلا أن تقولوا أنه يعلم أنه كان ساكن النفس، وقد علم أن سكون النفس لا يكون إلا للعلم، فكأنه يتذكر كونه عالما من قبل فيعلم عند ذلك. وهذا لا يكون وجها آخر سوى ما ذكرناه الشيخ أبو عبد الله.

إلا إذا ثبت عنده أن سكون النفس لا يصح في غير العلم.

فأما الاعتراض على ما استخرج من الوجه السادس على قول أبي هاشم، فإن ذلك شيء يلزم من قال به والغرض بما ذكرناه أن على مذهب أبي هاشم يجب أن يكون هذا وجها سادسا، ولم نقل بصحة ذلك المذهب حتى يلزمنا أن نذب عنه ونجيب على هذا الاعتراض.

٥٥- مسألة في أن المعلوم ما كان يجوز وجوده من غير أن يكون علما:

ذهب أبو القاسم إلى أن ذلك لا يجوز، وكذلك يقول في كل عرض يختص بصفة من الصفات، أو حكم من الأحكام، إنه كان لا يجوز أن يوجد ولا يحصل على تلك الصفة وذلك الحكم. وكان يقول بأنه لو كان كذلك، لكان يجب أن يختص بذلك الحكم لعلة، ولكان يجب أن تكون تلك العلة حالة فيه؛ ولهذا كان يقول في الخبر إنه كان يصح أن يوجد فلا يكون خبرا. وعندنا في العلوم ما كان يجوز أن يوجد ولا يكون علما، وفيها ما لا يصح ذلك فيه.

فالذي كان يصح أن يوجد فلا يكون علما، هو نحو ما يفعله الواحد منا من العلوم حالا بعد حال، فنقول فيما هذا سبيله إنه كان يجوز أن يوجد ولا يكون علما. بأن لا يكون قد تقدم منه النظر والاستدلال. ألا ترى أنه لو فعلها ولما تقدم منه النظر، وكان ذلك جاريا مجرى ما يفعله المبخت ولا شبهة في أن اعتقاد المتبخت لا يكون علما، وفيها ما لا يصح ذلك فيه.

٥٦- مسألة في أن التقليد لا يكون علما وإن كان معتقده على ما هو به:

ذهب أبو القاسم إلى أن الاعتقاد الذي هو تقليد، يكون علما إذا كان معتقده على ما هو به. وعند شيوخنا كلهم أنه لا يكون علما. والذي يدل على صحة ما قلناه أن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون النفس، فإذا لم يقتضِ سكون النفس، لم يجز أن يكون علما.

فإن قيل: ولم قلتم أنه لا يقتضي سكون النفس؟

قيل له: لأن المقلد يجوز على نفسه التشكك بأدنى تشكيك.

يبين ذلك. أن من قلد غيره أن زيدا في الدار. يفارق حاله حال من يعتقد كونه في الدار عند الإدراك له. أو الاستدلال بخبر نبي قد صحت نبوءته بالمعجز عنده. ألا ترى أنه إن شكك وقيل له، لعل من أخبرك كذب لغرض له في ذلك. لكان عند هذا الاستدلال بخبر نبي. فلو كان التقليد مقتضيا لسكون النفس. لكان لا فرق بينهما في هذا الوجه وهذه المزية.

فإن قيل: لم قلتم إن ما لا يقتضي سكون النفس لا يصح أن يكون علما؟

قيل له: قد عرفنا أن هذا الحكم الذي يعقله من سكون النفس، راجع إلى العلم من حيث كان علما، لا من حيث كان اعتقادا، أو الأمر يرجع إلى جنسه؛ لأن التقليد بما بينا لا يقتضي ذلك، وإن كان من جنسه. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون سكون النفس كالحقيقة للعلم، فمتى وجد فلا بد من أن يقتضي سكون النفس. فإذا علمنا أن التقليد لا يقتضي سكون النفس، فالواجب أن يكون علما. وبعد، فإن كان التقليد علما مقتضيا لسكون النفس، فالواجب أن يكون النظر عبثا قبيحا، لأنه إذا كان الغرض بالنظر الوصول إلى المعرفة والعلم، ويمكن ذلك من دونه، فأي فائدة في إتعاب النفس به.

٥٧- مسألة في أنه قد يوجد من جنس العلم ما لا يكون علما:

ذهب أبو القاسم إلى أن ذلك لا يجوز. وعندنا يجوز ذلك، لأنا قد بينا في الكتب أن الاعتقادين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن، كانا مثلين بدلالة

أنهما لو حصلا لحى واحد وطرأ الضد عليهما، لوجب انتفاؤهما بضد واحد. وقد بينا أن الشيء الواحد لا ينفى شيئين مختلفين غير ضدين، وإنما ينفى مثلين أو ضدين لكان أحدهما يوجب من الصفة عكس ما يوجبه الآخر، ولسنا نجده هكذا فكيف يجوز أن يقال تضادهما؟ ولأن كل واحد منهما يوجب من الصفة مثل ما يوجبه الآخر، ولأنهما قد اشتراكا فى حكم واحد ينبئ عما هما عليه فى أنفسهما، وهو التعلق بذلك المتعلق على أخص ما يمكن. وإذا صحت هذه الجملة، وقد عرفنا أن التقليد قد يكون من جنس العلم، وعرفنا أنه لا يكون علما، فيجب صحة ما قلناه من أنه يصح أن يوجد من جنس العلم ما لا يكون علما. وبمثل هذا يعلم أن العلم الضرورى من جنس العلم المكتسب، إذا كان المتعلق واحدا على أخص ما يمكن. وأبو القاسم يخالف فى هذا أيضا ويقول، إن العلم الضرورى يخالف العلم المكتسب إذا كان المتعلق واحدا على أخص ما يمكن، والطريقة فى الموضعين واحدة.

٥٨- مسألة فى أن علم الإنسان بما يدركه لا يجوز أن يكون فعلا له:

قال أبو القاسم فى مسألة الوعيد من الكتاب الذى سماه كتاب المسائل الواردة[١] إن علم الإنسان بما يحسه قد يكون فعلا له وكسبا، إذا كان سببه من قبله، يعنى أنه إذا كان هو الفاتح لعينه فإدراكه بعينه كسبه، وعلمه بذلك كسبه. ولو أن غيره فتح عينه، لكان إدراكه فى الحالة الثانية من حال الفتح، فعل الذى تولى فتح عينه، لكان إدراكه فى الحالة الثانية من حال الفتح. فعل الذى تولى فتح عينه، وكذلك القول فى سائر الحواس عنده قال: وهذا قول بشر بن المعتمر[٢] وجماعة من البغداديين.

وعند شيوخنا، أن العلم بالمدركات لا يجوز أن يكون من فعلنا، وكذلك الإدراك لو كان معنى.

٥٩- مسألة فى أن أحدنا لا يجوز أن يفعل العلم فى غيره:

ذهب أبو القاسم إلى أن أحدنا يجوز أن يفعل العلم فى قلب غيره. وقال شيوخنا إن ذلك لا يجوز.

---

(١) هو كتابه «المسائل الواردة فى العجز».

(٢) بشر بن المعتمر الهلالى (- ٢١٠هـ). مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية. سجنه الرشيد مدة. وله قصيدة طويلة فى الرد على مخالفى المعتزلة. قارن عنه: فضل الاعتزال ٢٦٥ - ٢٦٦، طبقات المعتزلة ٥٢ - ٥٤، درر القلائد ١ / ١٨٦، الانتصار ٦٢، لسان الميزان ٢/ ٣٣.

٦٠- مسألة فى أن العلم الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد:

قال أبو القاسم فى كتاب المسائل الواردة، يجوز أن يجهل على طريق التفصيل المرء بأشياء كثيرة بجهل واحد، ويجوز أن يعلم بعلم واحد، إذا كانت الأشياء لا يجوز أن يعلم أحدها دون الآخر، وكانت إذا علمت، علمت معا، وإذا جهلت، جهلت معا، فأما إذا كان يعلم بعضا دون بعض، بأن يكون الدليل على كل واحد منها غير الدليل على صاحبه، فلن يجهل كل واحد منها، إلا بجهل مفرد، وكذلك لا يعلم إلا بعلم مفرد. وقال فى مسألة من هذا الكتاب، فى المعلوم والمجهول، إن العلم بأن الله تعالى خالقنا هو علم به وبنا، وكل شيئين لا يجوز أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر على شىء من الوجوه، فالعلم بأحدهما علم الآخر. ولو علما بعلمين، لجاز أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر.

وعند شيوخنا، أن العلم الواحد لا يجوز أن يكون متعلقا بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل.

٦١- مسألة فى أنه لا يجب أن يكون لكل علم مكتسب أصل من الاضطرار يرد إليه:

قال أبو هاشم فى الجامع الصغير، ليس يعرف كون الشيء على صفة باستدلال. بأن يعلم مثله ضرورة ثم يرد إليه مثاله، أنه لا يعلم محدث ضرورة ثم يعلم حدوث غيره قياسا عليه، ولا يعلم قادر عالم ضرورة ثم يقاس عليه غيره، ولا يعلم إثبات كون ضرورة فى الجسم ثم يقاس إثبات سائر الأكوان عليه، ويقول فى هذه العلوم، إنها تقع بأن ينظر الناظر فى دليل فيتعرف به المدلول، وإن اختلفت الأدلة عنده.

ويقول: «لولا أن الأمر كما قلته، لما صح إثبات قادر بنفسه، إلا بعد حصول علم ضرورى بقادر لنفسه، وكذلك القول فى سائر ما يعلم من الصفات والأحكام».

ويقول: «من أوجب ألا يعرف الشيء إلا بالقياس على نظيره المعلوم باضرار، يلزمه أن لا يعرف سائر ما قلناه».

وحكى أبو هاشم عن أبى على أنه كان يأبى أن يكون للعلم المكتسب أصل ضرورى يرد إليه. وقد حكى عن أبى على أيضا أنه قال، أن الأصول الضرورية فيها ما ينبى عليه الاستدلال، وفيها ما يرد إليه، ولم يذكر أن الرد على جهة المقايسة. وقد يقال فى الاستدلال، أنه يرد إلى ما يتعلق النظر به، فيكون العلم بالمدلول مردودا إلى العلم بالدلالة، فيحتمل ما قد ذكرناه، فكيف يجوز أن يجعل ذلك قولا لأبى على، على خلاف ما حكى عنه أبو هاشم؟

وأما أبو القاسم فقد قال فى كتابه فى الجدل[1] بعد كلام ذكره: «وأما الثقة والنفس فلن يحصلا إلا بأن يصح عليه: إما فى البديهة والضرورة، أو بالدليل الذى يصح بالرد إليهما» وهذا اللفظ محتمل، فإن أراد بالرد أنه يرد علم المكتسب إلى ما يتعلق بالنظر، بمعنى أنه بذلك يتوصل إليه، فالمعنى صحيح، وليس يمكن أن يقطع بأنه كان مخالفا لنا فى المعنى فيجب أن يكون قبيحا. وبما تقرر فى العقل. أن النفع إنما يؤثر فيما يقبح من جهة المضرة، فإذا كافاه النفع وأوفى عليه، وجب حسنه، لخروج وجه المضرة من أن يكون وجها فى القبح، وليس كذلك حال الكذب، وكل ذلك استدلال لا يتضمن رد علم إلى علم.

٦٢- مسألة فى أن المعرفة بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن تكون معصية:

قال أبو القاسم فى «الأسماء والأحكام» من عيون المسائل: لو أن رجلا ممن عادى النبى ﷺ، فكر فى نفسه فقال، لأنظرن فى أمره عليه السلام نظرا صحيحا سليما من الآفات، فإن أفضى بى النظر إلى أنه محق. كنت بوجوه المطاعن عليه أعرف وعلى التحرز منه والتمويه فى معناه أقوى، وإن أفضى بى النظر إلى أنه مبطل وحاشاه من ذلك - صدت إلى الراحة منه وتبينت خواء قوله دعوى بالحجج الواضحة، فنظر، فأداه النظر إلى المعرفة بالله وبصدق رسوله ﷺ. لكانت معرفته معصية. والمعصية لا تكون إيمانا.

وقد اختلف العلماء فى النظر، إذا قصد الناظر به وجها قبيحا. فعند أبى الهذيل وأبى هاشم، أنه طلب بالنظر ما قلناه فالنظر حسن والطلب قبيح؛ لأن الطلب عندهما قصد قبيح. لا يؤثر فى حال النظر. كما لو قصد بما صفته الظلم وجها حسنا، لم يؤثر ذلك فى حاله، ولو قصد برد الوديعة الخديعة. لم يخرجه عن صفته التى له بحسن.

وعند شيخنا أبى على. أن النظر يقبح إذا طلب الناظر به الوصول إلى أمر فقال: إن السبب إذا قبح قبح مسببه. واذا حسن حسن مسببه. ومتى عرى النظر عن هذا القصد حسن.

واعلم أن ما ذكرناه أبو القاسم فى أن المعرفة بالله ورسوله. قد تكون قبيحة. إذا قصد بالنظر وجها قبيحا. لا يصح لما ذكرناه من أن القصد لا يؤثر فى قبح النظر.

(١) قارن بكشف الظنون ٤٥، هدية العارفين ٤٤٤.

وبعد، فإن القصد فى الحقيقة لا يؤثر فى قبح الفعل. وإنما يجوز أن يؤثر فى وقوع الفعل على الوجه الذى له يقبح. يدل على صحة ما قلناه. أن الفعل لو كان يقبح لمكان القصد. لوجب أن يكون القصد يقبح لأنه إرادة للقبيح. وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما علة فى صاحبه، وهذا فى الاستحالة بمنزلة تعليل الشىء لا يصح ذلك. وبعد، فإن أحدنا إذا قال زيد فى الدار. ولم يكن فى الدار. كان كاذبا. وكان خبره قبيحا. ومعلوم أنه لا يجوز أن يقبح لمكان القصد. لأنه لو كان زيد فى الدار. وفعل هذا الخبر بعينه. وهذه الإرادة، وكان له فى الخبر غرض، لكان الخبر حسنا إذا تعرى من سائر وجوه القبح. مع أن ذلك القصد الذى جعله السائل علة فى القبح حاصل.

وبعد. فإن نفس القصد يقبح وإن لم يكن مقصودا. فلا يجوز أن يقال بأن للقصد تأثيرا فى قبح النظر، أو قبح المعرفة. ولا يمكن أن يقال أن هذا القصد يؤثر فى وقوع المعرفة على وجه. ثم هى تقبح لذلك الوجه. كما نقول فى القصد المتعلق بالإخبار بالكلام على وجه الكذب. أنه يؤثر فى وقوع الكلام على الوجه الذى يكون كذبا. ثم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على ذلك الوجه.

وكان أبو هاشم يذهب إلى أن النظر كله حسن. وأنه لا يقبح منه شىء وكان يقول فى العلم مثل ذلك. وأبو على يجوز أن يكون فى العلم ما يقبح، إذا كان مفسدة وهذا صحيح، لأنه لو خلق الله فى الواحد منا العلم بكيفية إيجاد كلام القرآن فى الفصاحة، لكان ذلك العلم لا يمتنع أن يكون مفسدة وأن يقبح؛ لأنه يفسد دليل النبوة. ولا يمكن أن يقال أن العلم لو قبح. لكان يجب أن يكون العالم به ناقصا. وذلك لأن العلم وإن جاز أن يكون قبيحا، فلا يلزم أن يكون العالم به حاصلا على صفة من صفات النقص. كما أن الله تعالى لو أقدر أحدنا على حمل الجبال لكان ذلك يقبح، لأنه يفسد دليل النبوة. ومع ذلك فالقادر على حمل الجبال، لا يجب أن يكون على صفة من صفات النقص.

٦٨- مسألة فى أن العلم قد يكون غير متعلق بمعلوم:

الذى يجرى فى كلام أبى القاسم أن العلم لا بد من أن يكون له معلوم، وعند شيوخنا قد يكون العلم غير متعلق بمعلوم يوصف بأنه موجود أو معدوم. وهذا نحو العلم بأن لا ثانى مع الله تعالى.

٦٩- مسألة فى أن الحى منا يجوز أن يخلو من العلم وأضداده:

الذى ذهب إليه أبو القاسم أن ذلك لا يجوز. وقال أبو هاشم يجوز ذلك. فالذى يدل على صحة ما قاله أنه ليس بين هذه المعانى تعلق من وجه معقول. فيجب أن يصح وجودها مع عدم هذه المعانى، وقد بينا صحة هذه الطريقة فى غير موضع من هذا الكتاب.

وبعد، فإن أحدنا لا يعلم ما لا يتناهى على طريق التفصيل، ولا يجهله. لأنه لو جهل ذلك على التفصيل، وقد بينا أن الجهل لا يتعلق بأكثر من مجهول واحد على طريق التفصيل، لوجب أن يوجد فيه ما لا نهاية له من الجهل، وهذا محال. ولا يجوز أن يكون ظانا له على التفصيل لهذه العلة. وكذلك لا يجوز أن يقال إنه ساه عنه بسهو لأمرين:

- أحدهما، أن السهو ليس بمعنى بما سنبينه.

- والثانى، أنه لو كان معنى لكان لا يتعلق بأكثر من سهو واحد على طريق التفصيل. كما ذكرنا فى العلم، فكان يجب أن يكون فيه ما لا نهاية له من السهو، وهذا محال. ولا يجوز أن يقال إنه خلا عن ذلك إلى الشك. لأن الشك ليس بمعنى بما سنبينه، ولأنه لو كان معنى لكان لا يجوز أن يقال إنه خلا عن العلم إليه، لأن هذه المعلومات لا تخطر بالبال. ولا يجوز أن يكون أحدنا شاكا فيما لم يخطر بباله. فثبت صحة ما ذكرناه.

٧٠- مسألة فى أن كل قلب يحتمل أى علم كان:

ذكر أبو القاسم أن بعض القلوب لما يرجع إلى المزاج لا يحتمل هذه العلوم الدقيقة اللطيفة. وعند شيوخنا أنه لا قلب إلا وكما يحتمل بعض العلوم يحتمل سائرها.

والذى يدل على صحة ما قالوه، أن العقل وسائر العلوم سواء فى أنه لا يحتاج فى وجوده إلى أكثر من بنية القلب، فإذا كان القلب مبنيا البنية التى يجوز أن يوجد ذلك لكان لا يمتنع أن يقال أن فى الناس من يمكنه أن يعتقد وجود الحركة فى جسم ولا يمكنه أن يعتقد وجود السواد فيه، بأن يكون ما يحتاج إليه أحد الاعتقادين من البنية، غير ما يحتاج إليه الاعتقاد الآخر، فوجد فى قلبه أحد البنيتين دون الأخرى. وهذه جهالة ممن يرتكبه، فكما يقال إن مثل الاعتقاد فيما يحتاج إل[illegible]ة التى توجد فى القلب سواء.

٧١- مسألة فى أن بنية القلب لا يجوز أن تولد شيئا من العلوم:

جوز أبو القاسم على ما حكى عنه أن تكون بنية القلب مولدة، وكذلك يقول يجوز أن يتولد الجنون والسهو عن بنية القلب مخصوصة. وعند شيوخنا لا يجوز ذلك، ويمتنعون منه أشد امتناع.

فالذى يدل على فساد ما قاله، أن العقل لو كان متولدا عما ذكره، لوجب أن لا يكون بأن يتولد عن بنية القلب بأولى من أن يتولد عن الحياة التى فيه بشرط هذه البنية. ولو كان كذلك، لوجب أن تكون الأسباب الكبيرة مولدة لمسبب واحد، وهذا محال، وقد تقصينا القول فى نصرة هذه الطريقة.

وبعد، فليست تلك البنية بأن تولد بعض الاعتقادات أولى من تولد البعض، لأن حالها مع الجميع على سواء ولا مزية للبعض منها على البعض. فكان يجب على هذا أن يولد ما لا يتناهى من الاعتقادات. على أن هذه البنية لا تتم إلا بمجموع أمور.

٧٢- مسألة فى أن اعتقادى الضدين لا يتضادان:

الظاهر من مذهبه، أن اعتقاد وجود السواد فى الجوهر فى هذا الوقت، يضاد اعتقاد وجود البياض فيه فى هذا الوقت أيضا. وإلى هذا كان يذهب أبو على، وهو أحد قولى أبى هاشم. ثم رجع عنه وقال إن اعتقادى الضدين لا يتضادان.

وبعد، فإن جماعة من الناس قد جوزوا فى المقدور أن يخلق الله تعالى العلم فى الجماد. والعامة يجوزون ذلك فى مقدور الله عز وجل. على أن الكرامية يجوزون أن يعاقب الميت، وأن يعلم الميت أنه معاقب، فهو أزيد من تجويز وجود العلم فى الجماد. لأنهم يجوزون حصول هذه الصفة له. فلا يجوز والحال ما ذكرناه دعوى الضرورة فيه.

٧٣- مسألة: وقال أبو القاسم فى «المعارف» فى عيون المسائل، لو أن رجلا بين لمن يعلم له ضربا من الحق حتى بان له، فاعتقد صحة ذلك عائدا باعتقاده ذلك العلم الذى بين له متخذا إلها ثم إلها، لكان كفرا وعبادة لغير الله، وإن كان علما لأنه كما يجوز أن يعبد الله تعالى باعتقاده، فقد تهيأ أن يعبد غير الله به.

والصحيح عند أبى هاشم أن هذه المعرفة لا تصح بهذا القصد. وهذه المسألة غير ما تقدمت. وإن كانت فى الظاهر تشبهها والأولى أن ينظر فيها، فإن جاز أن يعبد الغير بنفس الاعتقاد والعلم. وأمكن أن يجعل المرء ما يفعله من الاعتقاد عبادة لغير الله

تعالى، فالأولى أن يقضى بقبح ما فعله من العلم. وإن لم يجز أن يعبد الغير بنفس الاعتقاد، فالذى ذكره لا يقتسم، والأقرب على ما يلوح لى، أنه كما يجوز أن يعبد الله تعالى بما يفعله من العلم به وبأحواله فى كل حال، يجوز أن يعبد الغير بهذه الاعتقادات. فلو قلنا إن ما ذكره فى هذا الموضع قريب، لكان والله أعلم صحيحا، ولنا فى هذا الموضع نظر.

٧٤- مسألة فى أن المعرفة بالله تعالى هل تعد فى التوحيد أم لا؛

أنكر أبو القاسم فى عيون المسائل أن تكون المعرفة بالله توحيدا، وقال: لو كانت توحيدا، لكان الله تعالى لم يزل موحدا، لأنه كان فيما لم يزل عالما بأنه موجود إله قديم.

وعند مشايخنا أن العلم بأن الله تعالى واحد لا ثانى له فى القدم والأهلية من جملة التوحيد، والتوحيد فى أصل موضوع اللغة ما به يصير الشىء واحدا، كالتحريك والتسكين، ثم استعمل فى العرف فى هذا العلم الذى ذكرناه، وإنما يسمى المرء موحدا إذا اكتسب من العلم ما هذا سبيله؛ ولذلك لو كان هذا العلم ضروريا، لكان لا يسمى توحيدا. والله تعالى لا يلزم أن يوصف بأنه موحد، وإن كان فيما كان لم يزل عالما بأنه واحد. ثم يقال له هذا العلم لا يسمى توحيدا. فما التوحيد عندك؟

فإن قال: هو الإقرار بأن الله واحد لا ثانى له فى القدم والإلهية.

قيل له: فمن يكون منافقا ومعتقدا لنفى الصانع فقد ارتكب تسميه موحدا من حيث أقر بلسانه بذلك؟ فإن أنعم أمرا عظيما، لأن من هذا سبيله يكون ملحدا، والملحد كيف يوصف بأنه موحد؟

وبعد، فإن الأخرس مأمور بالتوحيد، ولا يتمكن من الإقرار، وإنما يتمكن من المعرفة، فلو لم تكن المعرفة التى ذكرناها توحيدا، لكان يجب أن يقال فى الأخرس العاقل إنه غير مأمور بتوحيد الله تعالى. وهذا كما نقول لمن يزعم أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، لو كان الأمر على ما ذكرته، لكان الأخرس غير مكلف بالإيمان. كما لا يكلف بالإقرار.

٧٥- مسألة فى أنه هل يجوز أن يخلو أحد، طفلا كان أو غيره، من قدر من العقل، بحيث يعلم به نفسه، أم لا يجوز ذلك؟

قال أبو القاسم فى عيون المسائل: «ليس ينكر بأن للعقل ضدا قد يجوز أن يزول عنه فيزول كله وإن وجدت، هكذا الأمر عندنا والله أعلم، وإن لم يكن العقل لا يزول إلا بنقض البنية والهيئة، التى لا يجوز وجود الحياة مع عدمها، فليس بحـ ...».

واعلم أنه فى ذلك متوقف، والصحيح أن يقال يجوز ذلك. فإن مع بنية القلب يجوز أن لا يخلق الله تعالى فيه شيئا من العلوم، ويجوز أن لا يوجد فيه شىء من أضداد العلوم، بما بينا أن أحدنا يجوز أن يخلو من العلم بشىء من الأشياء ومن سائر أضداده.

٧٦- مسألة فى أن العلم بأن الله تعالى قديم هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء؛

ذكر أبو القاسم فى عيون المسائل: أن العلم بأن الله تعالى قديم. هو أصل للعلم بأنه خالق للأشياء. واعلم أن هذا كلام فى غاية الفساد؛ لأنه يجوز أن يعلم أحدنا حدوث الأجسام، وأن لها محدثا غيرها، ويعلم أن محدثها قادر لنفسه، وأنه الخالق لكل عرض لا يقدر العباد على جنسه، ومع ذلك لا يكون قد نظر فى الدلالة على أنه موجود، فضلا عن أن يعلم أنه قديم. وإذا كان كذلك، لم يصح ما ذكره. واعلم أن العلوم فى ترتيب بعضها على بعض على ضروب ثلاثة:

١- منها ما يترتب بعضه على بعض لأمر يرجع إلى جنسه - وهذا كما نقول فى العلم بالحال والذات ألا ترى كما يترتب العلم بالحال على العلم بالذات، فكذلك يترتب كون اعتقاد كون الذات على حال اعتقاد كون الذات.

٢- ومنه ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه علما، حتى لو لم يكن علما لكان لا يترتب. وهذا مثل ما قد علمنا أن العلم بالخفىّ يترتب على العلم بالجلىّ. إذا كان بابهما واحدا، ولو كان يدل العلم اعتقاد الخفى. لكان لا يترتب على اعتقاد الجلىّ.

٣ ـ ومنه ما يترتب لأمر يرجع إلى كونه مكتسبا، حتى لو كان ضروريا لكان لا يترتب عليه. وهذا مثل ما يعلم أن العلم بالله تعالى إذا كان مكتسبا. يترتب على العلم بأفعاله، ولو كان ذلك ضروريا لكان لا يترتب عليه.

٧٧- مسألة فى أنه يجوز فيما علم باستدلال أن يُعلم باضطرار وفى كثير مما يعلم باضطرار أن يعلم باستدلال؛

ذهب أبو القاسم إلى أن ما يعلم باستدلال، لا يجوز أن يعلم باضطرار، وكذلك حال ما يعلم باضطرار. فى أنه لا يجوز أن يعلم باستدلال. وذهب شيوخنا إلى أن كل ما يعلم باستدلال. يجوز أن يُعلم باضطرار، ويجوز فى بعض ما يُعلم باضطرار أن يعلم باستدلال.

٧٨- مسألة فى أنه يجوز أن يعلم الشىء الواحد بعلوم كثيرة متماثلة:

ذهب أبو القاسم إلى أنه لا يجوز أن يعلم الشىء الواحد بعلمين من جهة واحدة، فى وقت واحد، قال ذلك فى عيون المسائل. وعند شيوخنا يصح ذلك.

٧٩- مسألة فى أن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون واجبا لقبح الجهل به، وإنما يجب لأنه لطف:

ذكر بعض المتأخرين منهم أن المعرفة بالله تعالى إنما وجبت، لأن الجهل به قبح ولم يجز أن تكون المعرفة مباحة، إذ لو كانت مباحة لكانت سواء هى وضدها من الجهل، ولو كان هكذا، لكان الجهل مباحا، فيجب أن تكون المعرفة واجبة. فيجعل وجوب المعرفة لمكان قبح الجهل به وكونها غير مباحة. وهذا خطأ عند أصحابنا، بل وجه وجوبها أنها لطف.

شيوخنا - وإن كان الجهل بها قبحا، فكيف يجوز أن يقال أن العلم بالله تعالى يجب لقبح الجهل به؟

٨٠- مسألة فى أن الإنسان لا يجب أن يعلم من نفسه أنه عالم إذا علم أمرا من الأمور:

ذكر أبو القاسم فى عيون المسائل، أن الإنسان لا يجوز أن يعلم الشىء ولا يعلم أنه عالم به. وعندنا أن الإنسان يصح أن يعلم الشىء ولا يعلم أنه عالم به. يدل على صحة ما قلناه، أن السوفسطائية يعلمون المشاهدات ولا يعلمون أنهم عالمون، بل اعتقدوا فى علومهم أنها ظنون. وكذلك السمنية يعلمون مخبر الأخبار المتواترة ولا يعلمون أنهم عالمون، بل اعتقدوا فى علمهم بمخبر الأخبار أنه ظن غالب ملتبس بالعلم. وكان عندنا بنيسابور رجل ينتحل مذهب المتفلسفة، وكان يزعم أن العلم لا يحصل بخبر الآحاد، وأن ذلك ظن وحسبان مثل ما تقول السوفسطائية فى العلم بالمشاهدات.

٨١- مسألة فى أن العلم بأنه عالم بأمر من الأمور ليس هو علما بذلك المعلوم:

ذكر أبو القاسم فى عيون المسائل. فقال: أما العلم بأنه علم بعلم فهو علم آخر لا شك، لأنه يحتاج إلى أن يفكر: أعلم بعلم أم بنفسه؟ ولأنه قد يعلم أنه عالم قبل أن يعلم أبعلم أم معه علم.

فأما العلم بأنه قد علم الشىء وأنه عالم به، فإنه علم بذلك المعلوم.

وذلك أن الأصل فى هذا أن كل أمرين جاز أن يعلم أحدهما دون صاحبه فهما يعلمان بعلمين، وكل أمرين استحال ذلك فيهما فإنهما يعلمان بعلم واحد. قال: فإذا صح أنه لا يجوز أن يعلم الإنسان الشىء وهو لا يعلم أنه عالم. ثبت أنه بنفس العلم الذى علم به علم أنه عالم.

وذكر أبو على أن العلم يعلم أنه علم بنفسه، وإن كان مع ذلك يحتاج إلى علم بذاته. وذكر فى موضع من جوابات المصريين[1] فى صحة النظر. وقال فى موضع آخر إنما يعلم صحة العلم وإنه علم بعلم آخر، وقال إنه لا علم اختص به العالم إلا ويجوز أن يعلمه إلى ما لا نهاية له، وإنه يصح أن يفعل ذلك ما دام على حالة معها يصح وقوع العلم منه، إلى أن يصير على حال لا يصح وقوع ذلك منه، وإنه لا بد من أن يختص فى كل وقت بعلم لا يعلم أنه علم.

وقال فى نقض الجاروف بهذا المذهب أيضا فى موضع.

وقال فى موضع آخر بالمذهب الأول.

وقد قال شيخنا أبو هاشم أنه يستدل على أن اعتقاده لما هو معتقد له علم بسكون نفسه إلى معتقده، قال ذلك فى سائر المواضع التى يذكر فيها هذا الكلام. ولم يذكر خلاف هذا فى موضع من المواضع. وإن كان قد قال أن العلم يعلم أنه علم بنفسه كما حكيناه عن أبى على.

وقال أبو على فى غير موضع أن السوفسطائية. وإن علمت ما علمناه من هذه المعلومات. فإنها لاتعلم أن علمها علم . لأنه إنما يعلم أن العلم علم بنظر واكتساب. ولا يمتنع أن يجهل ذلك ولا يعلمه، بأن يكتسب العلم به وإن كانت عالمة بمعلومه باضطرار. والصحيح على ما يختاره الشيخ أبو عبدالله، أن العلم بأن الاعتقاد علم ليس هو نفس ذلك العلم بل هو غيره. ويدل عليه ما بينا أنه يصح أن يعلم الشىء ولا يعلم أنه عالم به. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون العلم بأنه علم علما آخر سواه.

٨٢- مسألة فى أن الشك ليس بمعنى:

ذهب أبو هاشم إلى أن الشك ليس بمعنى. وقال أبو القاسم أن الشك معنى من المعانى يضاد العلم، كما قاله أبو على.

(١) قارن بكتاب «الجبائيان» لعلى خشيم ص ٨١ وما بعدها.

الكلام فى النظر والاستدلال وما يتصل بذلك

٨٣- مسألة فى أنه لا يحتاج المرء إلى أن يفعل أجزاء من النظر حتى يفعل العلم بل يكفى جزء واحد:

زعم بعض الجهال ممن ينسب إلى أبى القاسم. إن الإنسان قد يفعل أجزاء من النظر ثم يعرض مانع عن تمامه، فلا يحصل له العلم.

وعند شيوخنا لا يجوز أن يحتاج إلى أجزاء من النظر حتى يفعل العلم ، إلا إذا كان النظر نظرا فى مقدمات تلك المسألة. فأما إذا كان النظر فى ابتداء دليل، فيكفى أن يفعل جزءا واحدا، ويكون ذلك الجزء يوصل إلى المعرفة، متى كان الناظر عالما بالدليل على الوجه الذى يدل. لأن السبب إذا حصل، والمحل محتمل، ولا مانع يمنع من التوليد، فالواجب أن يولد المسبب. وليس فى هذه المسألة شبهة؛ لأن أجزاء من النظر لا يصح أن تولد ذلك، لأننا قد بينا هذه الأسباب الكثيرة لا تولد متسببا واحدا. لما يوجب أن يكون مقدور واحد بين قادرين. ولما يلزم إذا وجد بعض الأسباب، ولم يوجد البعض، أن يكون ذلك المسبب موجودا معدوما.

٨٤- مسألة: ذكر هذا الجاهل أن ما يفعل الإنسان من أجزاء النظر، ثم يعرض مانع عن تمامه، لا يكون هو النظر الذى كلف. وهذا عندنا خطأ لأنه إن كان يحتاج فى ذلك العلم إلى أجزاء من النظر يترتب بعضها على بعض، فما تقدم يكون مفعولا على الحد الذى كلف، وإن لم يصله بغيره. وهذا الذى ذكره مذهب هشام بن عمرو[1] وعباد فى المقطوع والموصول، ولو كان إنفاع ما أوقعه من النظر على الحد الذى تكلف. مشروطا بوقوع ما بعده من النظر، وكذلك فى استحقاق ما يستحق عليه من الثواب، لوجب أن يكون الشرط متأخرا عن المشروط وهذا مما لا نقوله محصل.

٨٥- مسألة فى أن الاستدلال هو النظر المؤدى إلى المعرفة:

قد ذكر بعض من ينسب إلى البغداديين أن الاستدلال والاستنباط هو ضم معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوما.

وعندنا أن الاستدلال هو النظر المؤدى إلى المعرفة، لأن هذا السير يفيد الطلب فى اللغة، فيجب أن يكون المراد به ما ذكرناه.

فأما قوله ضم معلوم إلى معلوم، فليس ذلك أكثر من استحضار العلمين، نحو أن يعلم أن الظلم قبح، ويعلم أن هذا بعينه ظلم، فعند ذلك يجتاز العلم بأنه قبيح.

(١) هشام بن عمرو الفوطى (- ٢١٨هـ)؛ قارن عنه: فضل الاعتزال ٢٧١-٢٧٢.

ولا يجوز أن يكون هذا العلم الثالث من مقتضى البديهة لأجل أن ما يعلم بالبديهة لا يمكن نفيه عن النفس شك أو شبهة. وقد عرفنا أن من يعتقد فى الظلم أنه عدل، كاعتقاد الخوارج، فإنه لا يعلم قبحه بل يعتقد حسنه.

٨٦- مسألة فيما تعلم به صحة النظر:

قال أبو القاسم فى عيون المسائل: إنما صحة النظر والعقل بنظر وعقل، ثم تعرف صحتهما بهما. وذلك أنا نعرف بهما أن كل نظر لزم صاحبه السبر والترتيب. ولم يمل إلى ألف ولا عصبية، فهو صحيح، وكل علم بنى على علم الحس، وما فى بداية العقول، فهو غير فاسد، فيكون هذا النظر داخلا فيما يشهد بصحته، إذا كان ذلك حكمه.

وعند شيوخنا أن النظر إذا قيل فيه أنه صحيح، فإنه يحتمل أن يكون المراد به حسنه، ويحتمل أن يكون المراد به توليده للعلم. فأما جنس النظر، فإنما يعلم من حيث يعلم أنه يوصل به إلى منفعة وأنه متعر عن سائر وجوه القبح. ويعلم أيضا حسنه بأن يعلم أنه يتحرز به عن الضرر، لأن ما يتحرز به عن النظر لا يكون إلا واجبا. والوجوب متضمن الحسن. فإذا علم ذلك. فقد علم حسنه على طريق الجملة باضطرار. وأما النظر المعين. فإنما يحسن بعلم حسنه بعلم مكتسب. بأن يعلم أنه بهذه الصفة المخصوصة. ويجوز أن يقال إذا علم باضطرار. أنه يخاف على تركه ضررا. وتقدم له علم جمله بأن كل نظر هذا سبيله كان واجبا. فإنه يعلم عند ذلك حسنه ووجوبه باضطرار، لأنه لا يمكنه نفى هذا العلم الثالث عن نفسه مع استناده إلى العلمين الضروريين.

فأما ما به يعلم أنه ما يتولد عن علم، فهو باقتضاء للعلم، بسكون النفس، وقد بينا أن سكون النفس يختص العلم دون غيره فلا يجوز لإعادة القول فيه. فأما ما قاله أبو القاسم فليس يصح؛ لأن أحدنا وإن علم فى الجملة أن النظر الذى لا يميل بصاحبه إلى وكان مرتبا على السبر الصحيح فإنه صحيح. فالنظر المعين لا يعرف صحته بهذا القدر حتى يعرف أنه لزم فيه صاحبه السبر المستقيم. يحتاج ذلك إلى نظر آخر، والجملة فى ذلك لا تكفى. ثم الطريق فيه هو أن يعلم أن الذى وقع فيه هذا النظر معلوم له على الوجه الذى يدل، وأن ذلك معلوم له بسكون النفس. وهذا القدر لا يكفى فى أن يعلم أن نظره فيما هذا سبيله أداة إلى العلم، وإنه يعلم ذلك باقتضائه لسكون النفس.

٨٧- مسألة فى أن النظر لا ضد له:

ذهب أبو القاسم إلى أن كل ما يقدر عليه العبد فله ضد.

وعند شيوخنا أن النظر لا ضد له.

٨٨- مسألة فى المهلة:

قال فى عيون المسائل: إن قال قائل أخبرونا عن الناظر فى وقت المهلة، إذا ابتدأ نظرا فاسدا ومضى عليه، ثم مات قبل الوصول إلى الوقت الذى تقع به المعرفة والجهل، ما يكون حاله؟ قال: قيل له، قد قال أصحابنا فى ذلك قولين:

١- قال بعضهم أنه لا يؤاخذ بذلك على حال؛ لأنه فى وقت المهلة، ولو كان يؤاخذ بما يكون منه فيها، ما كانت الحال حال مهلة.

٢- وقال بعضهم: إذا لم يكن قد بقى عليه من وقت المهلة ما تهيأ له أن يبتدئ نظرا صحيحا يؤديه إلى المعرفة، فليس بمأخوذ، وإن علم الله تعالى منه أنه يمضى على نظره الفاسد، لأن الله تعالى لا يؤاخذه بما يعلم أنه قد أمهل فيه. وإن كان قد بقى عليه ذلك القدر، فهو مأخوذ. ولولا أن ذلك لمكان قد يأتى بأقل القليل من النظر الفاسد، فقد امتنع عليه أن يرجع إلى نظر صحيح بأمر يؤديه إلى المعرفة.

واعلم أن أحدنا إذا أخل بما وجب عليه من النظر، فإنه يستحق العقاب على ذلك الإخلال بما وجب عليه، سواء بقى له من القدر ما يمكنه أن ينظر نظرا يؤديه إلى المعرفة، أو لم يمكنه. وإنما قلنا ذلك، لأن الإخلال بما وجب عليه، وجه فى استحقاق العقاب على القبيح. ولا يتعلق ثبوت هذا الاستحقاق بتمكن من فعل آخر فى المستقبل، لأن ذلك يتأخر، فلا يجوز أن يكون شرطا فى استحقاق العقاب. وجرى ذلك مجرى ما نقوله لأصحاب الموافاة، أن المؤثر فى استحقاق العقاب على القبيح، أو على الإخلال بالواجب إذا حصل. فالموافاة لا معتبر بها فى الشرط على استحقاق العقاب، لأن ذلك متأخر. وكما نقول لهشام بن عمرو. أن من فعل ركعة من الصلاة على الحد الذى أمر به، فقد ثبت ما استحقه من الثواب عليها. ولا يكون ذلك مشروطا بما سيفعله فى المستقبل، حتى إذا قطعها، لم يثبت استحقاق العقاب على ذلك القدر. فكذلك إذا أخل بأول نظر. وقدرنا أنه يخترم عقيبه، فما ثبت من استحقاق العقاب يكون حاصلا. فلو أنه عوقب على ذلك القدر كان عدلا عليه.

وقد سألت قاضى القضاة عن هذه المسألة فأجاب عنها بأن قال: إن العقاب لا يثبت، لأنه بمنزلة أن يكلف ولا يقدر على فعل ما كلف. وهذا الجواب ليس بصحيح، لأنه لا يؤاخذ على أنه لم يفعل ما لم يتمكن منه، وإنما يؤاخذ بالإخلال بذلك النظر الأول، وهو صحيح منه، وكان متمكنا من فعله. فإذا أخل به ثبت استحقاق فى العقاب عليه فلو أخذ بذلك، لم يكن معاقبا على أنه لم يفعل ما لم يتمكن منه.

٨٩- مسألة: اعلم أن بعض المنتسبين إلى أبى القاسم قال فى النظر والاستدلال، أنه ضم معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوما، وهذا يكون خلافا فى مواضع ثلاثة. عن النفس على وجه من الوجوه؟ أليس على هذا يجب أن يزول العلم بالمقدمتين، إذا دخلت عليه شبهة فيهما، مع بقاء العلم بالنتيجة المسندة إليهما؟

فإن قيل: هذان العلمان لاستنادهما إلى ما يعلم ضرورة لا يمكن نفيهما عن النفس.

قيل له: فيجب أن تقول فى كل ما نعلمه من الديانات أن العلم بها لا يمكن نفيها عن النفس بوجه من الوجوه، أما العلم بالنتيجة، فلأنه بديهة، وأما العلم بمقدماتهما، فلاستنادهما إلى ما يعلم بالبديهة، ولا يتكلم بهذا محصل. على أن العلم بالفرع إذا كان ضروريا، وكان العلم بالأصل مكتسبا، فإنه لا يمنع بحصوله من فعل الجهد بالأصل، لأن ما كان فرعا على غيره، ويعتبر فى منعه بالكثرة لما يمنع منه، فإنه لا يمنع من ضد ما يحتاج إلى. ولهذا لم يحس أن تمنع الإرادة من التفريق، لأنها فرع على التأليف والبينة، وفى منعها لما تمنع منه يعتبر بالكثرة، فلم يصح أن تكون تابعة من التفريق. وهذه الطريقة قائمة فى العلم بالفرع والعلم بالأصل، فلم يجز أن تمنع من ضد ما تحتاج إليه، فلذلك قلنا إن الله تعالى، إذا اضطرنا إلى العلم بالفرع، فلابد من أن يضطرنا إلى العلم بالأصل.

الكلام فى الإرادات والكرامات

٩٠- مسألة فى أن المريد لم يكن مريدا لأنه فعل الإرادة:

ذهب أبو القاسم إلى أن المريد لا بد من أن يكون فاعلا للإرادة. وعند شيوخنا أن المريد لا يكون مريدا لأنه فعل الإرادة. وأن الله تعالى يصح أن يفعل الإرادة فى الواحد منا ويكون مريدا.

فالذى يدل على أن المريد لا يكون مريدا لأنه فعل الإرادة، وجوه:

أحدها أن الدلالة قد دلت على أن للمريد بكونه مريدا حالا، فلو أفاد الفعلية، لما كان له بكونه مريدا حال، لأنه لا يحصل للفاعل بكونه فاعلا حال.

فإن قيل: دلوا على أن للمريد بكونه مريدا حالا.

قيل له: يدل على ذلك أن كونه مريدا بما نبينه يؤثر فى وقوع الفعل على وجه، وما يؤثر فى الفعل أو فى أحكامه، لا بد من أن يكون حالا للفاعل.

يبين ذلك، أن كون القادر قادرا يؤثر فى وقوع الفعل، بكونه قادرا حال، وكونه عالما يؤثر فى وقوع الفعل على وجه الأحكام، وله بذلك حال، فكذلك يجب أن يكون للمريد بكونه مريدا حال.

ويدل على ذلك أيضا، أن أحدنا يجد من نفسه أنه مريد، كما يجد من نفسه أنه معتقد، فما به يعلم أن للمعتقد بكونه معتقدا حالا، هو أن العلم بكونه معتقدا لا يتعلق إلا باختصاصه بحال، وهذا قائم فى كونه مريدا، فيجب أن يكون له بذلك حال. وستقصى القول فى ذلك عند ذكرنا الكلام فى الأحوال.

دليل آخر: ومما يدل على أن المريد لم يكن مريدا لأنه فعل الإرادة، أن أحدنا لا يجوز أن يفعل فى كل جزء من أجزاء قلبه إرادة لحدوث شىء بعينه ويفعل فى كل جزء آخر كراهة لحدوث ذلك الشىء بعينه فى ذلك الوقت. ولو كان قولنا مريدا يفيد الفعلية ويرجع إليها لكان هذا صحيحا. كما يصح أن يفعل الحركة فى يمينه والسكون فى يساره.

دليل آخر: ومما يدل على ذلك أن المريد لما كان مريدا لأنه فعل الإرادة، لكان العلم بأنه مريد علما بأنه فعل الإرادة. وأحدنا قد يعلم من نفسه أنه مريد، ولا يعلم أنه فاعل للإرادة، لأن العلم بالفعلية إنما يحصل إذا علم تجدد كونه مريدا، وأن ذلك يقف على دواعيه، وهذا لا يعلم إلا عند ضرب من الاختيار. وهذا الاختيار لا يحصل فى أول وهلة، لأنه لا بد من أن يعلم الاستمرار فيه، وفى أول ما يحصل مريدا يعلم من نفسه. ذلك إذا كان عاقلا وإن لم يخش حالة نفسه. فيجب صحة ما قلناه، من أنه يعلم أحدنا من نفسه أنه مريد، ولا يعلم أنه فاعل، لا على جملة، ولا على تفصيل.

فإن قيل: إن أحدنا قد يعلم أنه أو غيره متكلم، ولا يعلم أنه فاعل للكلام، فيجب أن يكون المتكلم متكلما لأنه فعل الكلام.

قيل له: لا يجوز أن يعلم أحدنا أن غيره متكلم إلا إذا سمع الكلام وعلم أنه موقوف على قصده وداعيه ومتى علم ذلك فقد علم الفعلية على طريق الجملة.

٩١- مسألة فى أن الله تعالى موصوف بالقدرة على أن يخلق فينا الإرادة:

كان أبو القاسم يذهب إلى أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخلق فينا الإرادة.

والذى أداه إلى ذلك. أنه ذهب إلى أن المريد لم يكن مريدا لأنه فعل الإرادة.

وقد أفسدنا ذلك فيما تقدم، وبينا أن المريد لم يكن مريدا لأنه فعل الإرادة.

والذى يدل على صحة ما قلناه، أنه تعالى قادر على جنس من أجناس المقدورات. وقد تقدم القول فيه. فلا وجه لإعادته.

وبعد، فإن الله تعالى مريد بما نذكره من بعد، ولا يكون مريدا إلا بإرادة يفعلها. وقد علمنا أنه يخترع الإرادة اختراعا، وافى محل يحتمل الإرادة إلا ويصح أن يفعل الإرادة فيه. كما أن أحدنا لو صح منه أن يخترع الإرادة. لصح منه أن يفعل الإرادة فى أى محل كان. ولا تحتمل هذه المسألة أكثر مما أوردناه.

٩٢- مسألة فى أن إرادتى الضدين لا تتضادان:

اعلم أن الظاهر من كلام أبى القاسم أن إرادتى الضدين تتضادان. وإليه كان يذهب أبو على. وهو قول أبى هاشم أولا، ثم رجع عنه وقال: إن إرادتى الضدين لا تتضادان. والوجه الذى أوردناه، فى أن اعتقادى الضدين لا يتضادان. يمكن أن يذكر فى الإرادتين، فلا وجه لإعادة ذلك. وفى الإرادتين وجه آخر، وهو أن أحدنا يجوز أن يأمر بالضدين، فى حالة واحدة، على وجه التخيير، فيكون مريدا للضدين فى وقت واحد.

٩٣- مسألة فى أن ما يوجد من الإرادة فتكون قبيحة كان يجوز أن يوجد فتكون حسنة:

ذهب أبو القاسم إلى أن ذلك لا يجوز. وكذلك يقول فى كل عرض إن ما وجد وكان قبيحا، كان لا يجوز أن يوجد فيكون حسنا.

والذى يدل على صحة ما ذكرناه، أن إرادة الحركة من زيد وهو غير قادر عليها قبيحة، ولو كانت مقدورة، لأمكننا أن نفعلها بهذه القدرة. ولو فعلناها، لكانت حسنة إذا تعرت من وجوه القبح. ولا يجوز أن يقال إن القدرة تتعلق بمثلها، فى ذلك الوقت، فى ذلك المحل، لأنا قد بينا أن القدرة الواحدة لا تتعلق بأكثر من جزء القضاء بأنه كان يجوز أن توجد هذه الإرادة فتكون قبيحة، وكان يجوز أن توجد فتكون حسنة. وإلا لزم

أن يكون غير هذا ممكنا فيه، أن يريد الحركة من زيد إذا كان قادرا عليها، وتعلق بها غرض وتعرت الإرادة عن سائر وجوه القبح.

ثم يقال له: أليس القديم تعالى قادرا على أن يحيى الميت عند دعوى صادق؟ فلا بد من بلى. فيقال له: أرأيت إن لم يبعث نبيا من الأنبياء فذلك الإحياء يخرج من أن يكون مقدور الله تعالى؟ فإن قال نعم تجاهل؛ لأن ما يخرج من أن يكون مقدور القادر بعد أن كان مقدورا له، فإنما يخرج لأحد تلك الوجوه الستة التى ذكرناها فى مواضع. وليس فيه أحد تلك الوجوه. فيجب أن تكون مقدورة لله تعالى كما كانت، ولو خلقه لكان فيها.

٩٤- مسألة: اعلم أن بعض المتأخرين منهم، ذهب إلى أن القبح فيه ما يكون قبيحا لنفسه. وفيه ما يكون قبيحا للقبح، وكذلك الحسن. ويقول: إن الجسم حسن لوجود معنى وهو الحسن، وكان يجوز أن يوجد فيكون قبيحا بقبح يقوم به. ويقول: الحسن من الأغراض حسن لنفسه. وما يقبح يقبح لنفسه.

واعلم أن هذا لم يجز فى كلام أبى القاسم.

فالذى يدل على فساد ما قاله، أن تعليل حسن الجسم، إذا أمكن بوقوعه على وجه، فلا يجوز أن يعلل بوجوده معنى.

يبين ذلك أن الوجه الموجب للصفة إذا حصل كفى فى التأثير فيها. ولا يجوز مع ذلك أن يقف على معنى موجب، ولو وقف على معنى موجب مع ذلك، لكان لا يقف التعليل على حد يقطع عنده. وقد علمنا أن الفعل إذا حصل فيه غرض وتعرى من سائر وجوه القبح، كفى فى التأثير فى حسنه، وهذا قائم فى الأجسام التى خلقها الله تعالى، فلا يجوز أن يقال إنها حسنة لوجود معنى يقوم بها.

وبعد، فإن العلم بالحسن يتبع العلم بما يؤثر فى الحسن، على جملة أو تفصيل. ومعلوم أنه يمكن أن نعلم حسن خلق الأجسام، من غير أن نعلم وجود معنى فيها، فلا يجوز أن يعلل ذلك بوجود معنى. وهذا بمنزلة ما تقوله المجبرة أن القبيح لا يجوز أن يكون قبيحا للنهى، لأنه قد يعلم كثير من المقبحات من غير أن يعلم النهى على جملة أو تفصيل.

وبعد، فإنه كان يجوز أن يطرأ القبيح على الحسن فيقبح الفعل بعد أن كان حسنا، وقد علمنا أن ذلك جهالة ممن يرتكبها.

فإن قيل: هذا ينقلب عليكم لأنه يقال لكم: أرأيتم لو أمات الله تعالى الحيوان كله، وأبقى الجماد، فكيف يكون الجماد؟ أتقولون أن تلك الأجسام حسنة، مع أنه لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه؟ أو تقولون أنها قبيحة فيلزم أن يصير الحسن قبحا؟

قيل: الذى ذكرته يجب أن يحال الجواب عنه، فنقول: خطأ أن يقال أنه يبقى حسنا وخطأ أن يقال يكون قبيحا.

فإن قيل: نحن أيضا نقول أن القبح إذا طرأ على الحسن، كان خطأ أن يقال أنه قبحا، وخطأ أن يقال لا يكون قبحا.

قيل له: إن المعنى إذا أوجب حكما من الأحكام، فإنما يوجب لما هو عليه فى جنسه، ولا يجوز أن ينقلب الجنس. فإن قيل: إنه لا يجوز أن يقدر حصول وجه القبح مع الامتناع من القول بأنه يكون قبيحا، فالأولى أن يعول على ما تقدم من الوجوه.

فأما القبيح من الأغراض، فإنه لا يجوز أن يكون قبيحا لعينه، لوجوه:

- الأول أنا قد بينا أنه كان يجوز أن يوجد ولا يكون قبيحا.
- والثانى أنه لو كان قبيحا لعينه، لكان يجب أن يكون العلم بقبحه، تابعا للعلم بما هو عليه تلك الذات نفسها وجنسها.

وقد علمنا أنه قد تعلم تلك العين على ما هى عليه ولا تكون قبيحة. على أن القبيح لو كان قبيحا لذاته، لوجب أن يكون فى العدم قبيحا، لما بينا أن صفة الذات تلزم الموصوف فى العدم والوجود جميعا. وبعد، فإن القبح من توابع الحدوث، حتى لو قدر أن لا حدث، لكان محال أن يتصور قبحه، وما هذه حاله لا يجوز أن يكون الذات على أنه لو كان كذلك، لوجب أن تكون القبائح كلها متماثلة، لأنها مشتركة فى صفة واحدة من صفات الذات، وكان يجب أن يستحيل أن يكون فعلان مثلين، أحدهما حسن والآخر قبيح، وهذا كله بيّنٌ ظاهر.

٩٥- مسألة فى أن الإرادة لا تكون موجبة للمراد:

ذهب شيوخنا إلى أن الإرادة لا يجوز أن تكون موجبة للمراد. وذهب أبو القاسم إلى أن الإرادة موجبة، وليست بمولدة له. وذكر أن كل متولد موجب، وليس كل موجب متولد. وقال إن معنى متولد هو أنه يتولد عن فعل بقدرة قلبه، وبينها فى مكانه ما كان متولدا عن غيره، فصح بذلك أن ما يقع لا بقدرة قلبه فى مكانه، بل إنما أوجبه فعلى هذا سبيله. والموجب الذى ليس بمولد وإن كان موجبا لغيره، فلا بد من قدرة ثانية

بها يفعل ذلك كالمعرفة ويوجبها الجزء من النظر، والحركة فى اليد الصحيحة توجبها الإرادة، وهما تستغنيان عن قدرة فى مكانهما بهـا فعلا. والمتولد كحركة اليد الشلاء إذا حركت أو احتكت باليد الصحيحة، فإن حركتها موجبة، وهى مع ذلك لا تحتاج إلى قدرة فى مكانها بها يفعل، بل إنما تولدت عن حركة اليد الصحيحة. قال: وجملة هذا أن الموجب الذى ليس بمتولد لا يوجد إلا فى خارجه قد وجدت القدرة فيها قبل وجودها. والمتولد لا يحتاج إلى ذلك. بل قد يوجد فى خارجه لا قدرة فيها فى حال وجوده، ولم تكن فيها قبل وجوده.

فالذى يدل على صحة ما قاله شيوخنا، أن الإرادة لو كانت موجبة للمراد، لكان لا يخلو القول فى إيجابها من أحد أمرين: إما أن تكون موجبة إيجاب السبب، أو تكون موجبة إيجاب العلة للمعلول. ولا يجوز أن تكون موجبة إيجاب العلة للمعلول، لما ذكره أبو القاسم من الفرق بين الموجب والمتولد.

فإن قال: إن الموجب لا بد من أن يتعلق بقدرة أخرى غير القدرة التى تتعلق بما يوجبه والمتولد ليس هكذا سبيله، فهو خطأ لما قد بيناه من أن القدرة على السبب هى قدرته على المسبب.

٩٦- مسألة فى أن أحدنا يجوز أن يريد فعل غيره:

ذهب أبو القاسم أن أحدنا لا يريد فعل غيره، وأن إرادته لفعل تكون تمنيا.

وقال شيوخنا إن الإرادة تتعلق بفعل المريد وبفعل غيره.

والذى يدل على ذلك، أن أحدنا يجد نفسه على صفة واحدة إذا أراد شيئا من الأشياء سواء إرادة من فعل نفسه أو فعل غيره فى أن قبيل الصفة واحد.

ويدل أيضا على ذلك، أن الأمر لا يكون أمرا إلا بإرادة الآمر للمأمور به، لما نبينه فى الدلالة على أن الله تعالى مريد، وقد عرفنا أنه يتعلق بفعل الغير، فيجب أن يصح أن نريد فعل غيره. على أنه لا خلاف فى أن الرسول ﷺ، كان يريد الإيمان من أبى لهب، ولا يجوز أن يقال أنه كان يتمنى ذلك ولم يكن مريدا له فى الحقيقة.

فأما التمنى فقد ذهب شيخنا أبو على إلى أنه قول مخصوص، نحو أن نقول: «ليت كان كذا» أو «ليت لم يكن كذا» أو «ليت يكون كذا» أو «ليت لا يكون كذا» إذا اقترن به الاعتقاد أو الظن بأنه له فيما يتمناه منفعة أو دفع مضرة.

ويدل على صحة ما قلناه، أن أهل اللغة قالوا أن الكلام هو الأمر والنهى، والخبر والاستخبار والتمنى والعرض، فقد قال أبو هاشم أن التمنى معنى فى القلب، يطابقه قول القائل: ليت كان كذا «أو ليت يكون كذا» وهذا المعنى يكون مخالفا، ألا ترى أنه يصح أن يتعلق بالماضى، والإرادة لا تصح أن تتعلق بالماضى؟

٩٧- مسألة فى أن الإرادة يجوز أن تقارن المراد:

ذكر أبو القاسم أن الإرادة تكون متقدمة للمراد، ولا يجوز أن تكون مقارنة.

وذكر شيوخنا أن الإرادة على ضربين: أحدهما يؤثر فى وقوع المراد على وجه، والآخر لا يؤثر فيه. فما يؤثر فى وقوع المراد على وجه، فيجب أن تكون مقارنة له، أو لأول من أجزائه. وما لا يؤثر فيه، فإن كان مما يفعله لأمر يرجع إلى أن الداعى إلى المراد يدعو إلى الإرادة، فيجب أيضا أن تقارنه لأنها مع المراد كالشىء. وإن لم تكن كذلك فإنه يجوز أن تتقدم ويجوز أن تقارن.

فالذى يدل على صحة ما قلناه، من أن الإرادة التى يؤثر فى وقوع الفعل على وجه يجب أن تقارنه. أن الفعل إذا كان يقع على وجه دون وجه بالإرادة. لما نبينه من بعد. وقد ثبت أن الإرادة كالجهة لوقوعه على وجه، فيجب أن تقارنه كما قد عرفنا من حال جهات أحكام الأفعال أنها تقارن الحكم؛ ولذلك لم يجز أن يكون ما يؤثر فى القبح والحسن والوجوب غير مقارن لهذه الأحكام. وبعد، فإن الداعى إلى إيجاد الشىء يدعو إلى إيجاد إرادته، فهى تابعة، وكانت تفعل الأجل المراد، فليس يجوز أن تكون متقدمه، بل يجب أن تكون مقارنة.

٩٨- مسألة فى أن الإرادة تؤثر فى وقوع الفعل على وجه:

ذهب أبو القاسم إلى أن الكلام لا يصير خبرا وأمرا بالإرادة، وقال أن الخبر خبر لعينه والأمر أمر لعينه.

وذهب شيوخنا إلى أن نفس ما هو خبر كان يجوز أن يوجد ولا يكون خبرا، وأنه إنما يكون خبرا لكون الفاعل مريدا للإخبار به، وأن الأمر إنما يكون أمرا لكون الفاعل مريدا للمأمور به، وسنتقصى هذا عند ذكر الكلام فى أن الله تعالى مريد.

٩٩- مسألة فى أن الإرادة يجوز أن تراد:

حكى أبو القاسم فى عيون المسائل عن البغداديين أن الإرادة كما لا يجب أن تراد لا يجوز أن تراد، لأن جواز إرادة الإرادة كوجوب إرادة فى أنه يؤدى إلى جواز وجود ما

لا يتناهى من الإرادات. كما أن وجوب إرادة الإرادة يؤدى إلى وجود إرادات لا نهاية لها. وقال: كما يجب ذلك فى وجوب علم بالعلم، كذلك لا يجب فى أن تراد الإرادة. وقال: كما أن العلم يعلم بنفسه؛ لأن المعلوم يجوز قبل العلم ومعه وبعده، والإرادة لا تراد بنفسها لأن الإرادة إنما هى إرادة أن يفعل الشىء، فلو كانت إرادة لنفسها لوجب أن توجد قبل نفسها.

وذهب شيوخنا إلى أن الإرادة يجوز أن تراد، ويجوز أن تراد الإرادة إلى أن تغمض، فإذا غمضت لم يصح أن تراد، ذكر أبو على أن الإرادة لا يجوز أن تراد، ثم رجع عنه وقال يصح أن تراد.

واعلم أنه يمكن أن يريد المرء إرادة نفسه فى الحال بإرادة أخرى، ولكن لا يتفق وقوع هذا لأنه لا داعى له إلى الإرادة الثانية، ويجوز أن يدعوه الداعى إلى أن يريد إرادته بأن يكون عازما عليها، لنحو أن يريد أن يعبد الله تعالىٰ فى المستقبل، والعبادة لا تكون عبادة إلا بالقصد، فيكون كما عزم على الأفعال التى تكون عبادة، قد عزم على المعنى الذى لا تكون تلك الأفعال عبادة إلا به. ولا شبهة فى أنه إذا أمر غيره بالعبادة، فقد أمره بالإرادة. والقصد والأمر بما سنبينه، ولا يكون أمرا إلا بإرادة الأمر لحدوث المأمور به. فيجب أن يكون مريدا للإرادة وغيره، وكذلك إذا أمره بأن يخبر، فلا بد من أن يكون مريدا بإرادة؛ لأن الخبر لايكون خبرا إلا بكون الفاعل مريدا للإخبار به.

وليس كذلك إذا قلنا: أن الجوهر يجب أن يتحرك فى الثانى ويجب أن يسكن فى الثانى، لأنه يلزم عليه أن يكون متحركا ساكنا فى حالة واحدة.

فأما قول أبى القاسم بعد ذلك أن الإرادة لا تراد، لأن الإرادة يجب أن تكون قبل المراد، فلا يصح، بل يجوز أن تقارنه كما يجوز أن تتقدمه.

١٠٠- مسألة فى أن أحدنا يجوز أن يخلو من الإرادة وضدها:

ذهب شيوخنا إلى أن الواحد منا يجوز أن يخلو من الإرادة وضدها. وقال أبو القاسم لا يجوز ذلك. وقد دللنا على صحة ذلك فى جواز خلو القادر من الأخذ والترك، بأن أحدنا مع تذكره لتصرف الناس فى السوق، لا يكون مريدا ولا كارها وليس له إرادة، والكراهة ضرب ثالث.

١٠١- مسألة فى أن الإعراض ليس بمعنى:

ذهب أبو هاشم إلى أن الإعراض ليس بمعنى. وذهب أبو على إلى أنه معنى يضاد الإرادة والكراهة، وهو الذى يقتضيه مذهب أبى القاسم.

والذى يدل على أن الإعراض ليس بمعنى، أن كل معنى ليس بمدرك، فلا يصح إثباته إلا بصفة موجبة عنه، أو حكم موجب عنه. ولولا هذا لكان يجوز فى المحل معان سوى ما عقلناه وعرفناه، وإن لم تكن مدركة، ولم يوجب للغير حكما وصفة. وهذا يؤدى إلى جهالة. وليس يمكن أن يثبت للجملة صفة أو حكم يجوز أن يقال أنه صادر عن ذلك المعنى؛ لأن أحدنا لا يفصل بين أن يكون غير مريد للشىء وغير كاره له، وذلك الشىء مما يستحيل أن يراد، وبين أن يكون غير مريد ولا كاره، وذلك الشىء مما يصح أن يراد، بل يجد نفسه على حد واحد، فيجب أن نقضى بأن الإعراض ليس بمعنى.

١٠٢- مسألة فى أن السهو لا يضاد الإرادة:

ذهب أبو القاسم إلى أن السهو يضاد الإرادة. وعند شيوخنا أن السهو لا يجوز أن يكون ضدا لها. والذى يدل على صحة ما قلناه. أن السهو لو كان ضدا للإرادة، وقد ثبت أنه يضاد الاعتقاد. لوجب أن يكون ضدا لشيئين مختلفين غير ضدين. وقد بينا فيما تقدم أن ذلك لا يجوز به.

١٠٣- مسألة فى أن التمنى إن كان معنى غير القول، فإنه يصح أن يتعلق بالموجود كما يصح أن يتعلق بالمعدوم:

قال أبو القاسم فى عيون المسائل أن التمنى لا يكون إلا لمعدوم.

وعند أبى هاشم أن أحدنا يجوز أن يتمنى فى شىء وقع أن لا يكون وقد وقع، فيكون هذا التمنى متعلقا بهذا الشىء الموجود أن لا يكون كما كان. وهذا إن كان معنى سوى القول، فلا شبهة فى أنه يصح أن يتعلق بما هذا سبيله، كما يتعلق بالمعدوم. فيتمنى أن يكون.

وإنما ذكر ذلك أبو القاسم، لأجل أن عنده أن التمنى هو إرادة مخصوصة. وعنده أن الإرادة لا تتعلق إلا بالمعدوم، وقد بينا فساد كلا الأصلين، على أنا لم نذكر هذه المسألة مع إفساد القول بأن التمنى هو إرادة.

وبعد، (فإن) إفساد القول بأن الإرادة لا تتعلق إلا بالمعدوم لكان أولى.

وبعد. فإن الخلاف لا يقع فى أن التمنى هل يتعلق بما قلناه أم لا ، لأن أبا القاسم ليس يقول بأن التمنى لو كان ما ذكرتموه لكان لا يتعلق إلا بالمعدوم فيكون خلافا آخر.

١٠٤- مسألة فى أن أحدنا يجوز أن يفعل الفعل مع العلم به من غير أن يريده:

الظاهر من مذهب أبى القاسم أن ذلك لا يصح. وعند مشايخنا أن ذلك يصح أنه ممكن فى نفسه. وإنما يجب أن يريد، والحال حال سلامة، لأجل أن ما يدعوه إلى المراد يدعوه إلى الإرادة، لا لأجل أن ذلك الفعل لا يمكن وجوده من غير الإرادة. وإنما اقتضى مذهب أبى القاسم ما ذكرناه، لأن عنده لا يصح أن يفعل أحدنا الفعل إلا بسبب فإذا بينا أن الإرادة ليست بموجبة، وأنها لو كانت موجبة، لكان يصح أن يفعل مثل ذلك الفعل مع العلم به من غير إرادة، بدلالة أن الله لو أعجزنا عن أفعال القلوب وأقدرنا على أفعال الجوارح وعرفنا ما لنا من النفع العظيم فى تلك الأفعال، لكان يجب لمكان هذا الداعى أن يؤثرها وإن لم نكن مريدين لها. وإذا كان كذلك، لم يجب أن يريد ما نفعله لغرض يرجع إلى الداعى.

١٠٥- مسألة فى أن التقرب إرادة فى الحقيقة وليست بمن[1]:

قال أبو القاسم: التقرب من حسن التمنى. والمحبة كان الإنسان يتمنى ويجب أن يتقرب بفعله من الله تعالى. وليس بجائز أن يكون مع الفعل، أو لو جاز ذلك لجاز أن يكون بعده، مثل العلة التى جاز من أجلها أن يكون معه.

وعند شيوخنا أن التقرب إرادة فى الحقيقة، ويكون مقارنا للفعل الذى يتقرب به. فالأمر بالعكس مما يقوله أبو القاسم.

الكلام فى الشهوة

١٠٦- مسألة فى أن شهوة القبيح لا تكون قبيحة:

الظاهر من مذهب البغداديين أن شهوة القبيح تكون قبيحة، ليس لأجل أن عندهم أن الشهوة هى الإرادة، فإن أبا القاسم فصل بين الشهوة وبين الإرادة فى موضع من عيون المسائل فقال: «لا يجوز أن يفعل الفاعل فى غيره إرادة فيكون الموجود فيه مريدا بها» وقال: «فأما الشهوة فميل الطباع، فالكلام فيها باب آخر». وهذا يقتضى أنه كان يذهب إلى أن الشهوة غير الإرادة. وعند شيوخنا أن شهوة القبيح حسنة وليست بقبيحة.

فالذى يدل على صحة ما قالوه، أن الشهوة لا يجوز أن تكون من فعلنا، ويجب أن تكون من فعل الله تعالى فينا. وقد ثبت أنه لا يجوز أن يختار القبيح، فيجب أن نقضى بحسن الشهوة، وسندلل على أنها لا تدخل تحت مقدورنا.

(١) هكذا فى الأصل.

١٠٧- مسألة فى أن الشهوة لا يجوز أن تدخل مقدورنا:

ذهب البغداديون إلى أنا نقدر على فعل الشهوة، وكذلك الجوع والعطش يقولون أنهما قد يكونان من فعلنا عند أسباب نفعلها. وعند شيوخنا أن الشهوة لا يجوز أن تكون من فعلنا.

والذى يدل على صحة ما قالوه، أن الشهوة لو كانت من فعلنا، لكان يصح من أحدنا أن يفعل فى نفسه شهوة لما لا قيمة له فيجتزئ به عما له قيمة ويتعذر الوصول إليه، وقد عرفنا أن هذا لا يمكنه مع قوة الداعى إليه.

منهج أبى رشيد سعيد النيسابورى فى كتاب المسائل

بعدما قدمنا أهم مسائل الخلاف بين مدرسة البصرة ومدرسة بغداد -وأغلبها يدور حول الطبيعيات- يجد قارئ الكتاب روح أسلوب المعتزلة ينطق باعتزاله قبل معرفة مؤلفه؛ وأن مؤلفه ليس معتزليا فقط إنما هو أحد خلصاء مدرسة قاضى القضاة، رئيس مدرسة ناهجا نهجهم فى العرض والمناقشة، كما يجد كثيرا من الآراء والمفهومات والتعريفات الجارية فى مصنفات المعتزلة، وما هو معروف لنا من آثار شيوخ المعتزلة فى ذلك العصر، وخصوصا تعليقات تلاميذ قاضى القضاة على شرحه للأصول الخمسة، مثل تعليق أبى محمد إسماعيل بن على الفرزاذى وتعليق أحمد بن أبى هاشم الحسينى، وتلخيصهم أو جمعهم لمصنفات قاضى القضاة مثل «المجموع فى المحيط بالتكليف» لأبى محمد الحسن بن أحمد بن متويه.

لذلك نرى أبا رشيد سعيد النيسابورى وهو الذى انتهت إليه الرياسة بعد قاضى القضاة، ألف فى أصول المعتزلة وفى الخلافات بين البغداديين وبين البصريين، ذكر أسماء الكثيرين من شيوخ المعتزلة، وأهمهم أبو الهذيل العلاف وتلميذه إبراهيم النظام، وابن الراوندى، وأبو القاسم البلخى الكعبى رئيس مدرسة بغداد المناظر لأبى هاشم الجبائى فى البصرة، والجبائى وابنه أبو هاشم، وأبو على بن خلاد وتلميذه أبو عبد الله الحسين بن على البصرى- الذى صار أستاذ قاضى القضاة، وأبو إسحاق [إبراهيم بن عياش] تلميذ أبى هاشم وابن خلاد وأستاذ قاضى القضاة أيضا، وقاضى القضاة، أبو إسحاق النصيبى المعاصر له. فالنيسابورى لم يتكلف مسائل الخلاف ولم يصطنعها من عند نفسه اصطناعا إنما تتبعها من مصادر المدرستين ونسب الخلاف لأصحابه، ورجح ما رجح لديه دون نظر إلى صاحب الرأى من الراجح إلى أى المدرستين ينتسب.

ورغم أن صاحب المسائل معتزلى صميم إلا أنه يتعصب لأبى هاشم على غيره، نجد أن أبا رشيد فى كتاب المسائل ينقد أبا على الجبائى وينقد خصوصا أبا القاسم البلخى الذى يقال له الكعبى ويميل إلى قول أبى هاشم ويدافع عنه.

يقول أبو ريدة فى وصف كتاب المسائل: على أنه يتجلى من المقارنة أن كتاب المسائل أكثر تفصيلا وفيه أدلة واعتراضات أكثر مما فى كتاب ديوان الأصول، وهذا إلى جانب طريقة العرض فى هذه المسائل يرجح عندى أن ديوان الأصول ألف بعد تأليف كتاب المسائل وأنه تناول الموضوع بقدر ما كان لازما من التفصيل، وهو أيضا لم يصرح بذكر أسماء أصحاب الآراء.

والتأمل فى الأبواب التى اشتمل عليها وفى ترتيبها يدل على أن هذا الكتاب جرى على عادة علماء المعتزلة على الكلام فى أصل التوحيد قبل الكلام فى بقية أصولهم. ومن هنا جاء تقسيم علم الكلام إلى دقيق الكلام وجليله.

من المعروف عن علماء المعتزلة أنهم فى العادة بعد كلام تمهيدى فى مسألة النظر العقلى ووجوبه والكلام فى تعيين الطريق الذى يكون النظر فيه مؤديا إلى معرفة الله تعالى والكلام فى ما يشبه ذلك ويلحق به، يشرعون فى إثبات المقدمات الأساسية التى ينبنى عليها الدليل على حدوث الأجسام وعلى ضرورة وجود المحدث لها.

وكان أبو الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة البصريين المتوفى عام ٢٣٥هـ، هو أول من وضع هذه المقدمات[1]- التى سميت دعاوى، نظرا لأنها جعلت موضوع بحث وبرهنة- وهو الذى حصرها فى أربع دعاوى بنى عليها الاستدلال على إثبات وجود الله؛ ثم تابعه فى فلك بقية شيوخ المعتزلة تميزت بها كتب الاعتزال وهذه الدعاوى- بحسب حكاية القاضى عبد الجبار- وهى:

١- فى الأجسام معان هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

٢- وهذه المعانى محدثة.

٣- والجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

٤- فإذا كان الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها.

وصاحب هذا الكتاب الذى نقدمه للقراء يقول: إن أبا الهذيل أول من أثبت الدلالة المبنية على الدعاوى الأربع، ولا شك أنه سار على نهج القاضى عبد الجبار[2].

لكن هذا كله من جملة ما يشتمل عليه إثبات الدعوى الأولى أو المقدمة الأولى لإثبات حدوث الأجسام عند المعتزلة، وهى أنه توجد فى الجسم معان مغايرة له، وهى: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، وهى المعانى المسماة: الأكوان.

فالمؤلف يريد أن يثبت أن اجتماع الأجسام وافتراقها لا يمكن أن يكون إلا لوجود «معنى» وأن الفاعل المؤثر فى الاجتماع والافتراق يفعل ويؤثر فى هذا المعنى، وأن يبطل

(١) كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار، تحقيق د. عبد الكريم عثمان.

(٢) فى التوحيد: ديوان الأصول ص٤١ لأبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة.

كل ماعدا وجود معنى من احتمالات، مثل: أن يكون الجسم مجتمعا لذاته، أو لصفة من صفاته، أو لوجوده، أو لحدوثه، أو لعدم الافتراق، أو بالفاعل. . . إلخ[1].

وهذا فرع للكلام فى إثبات أنه توجد أكوان وهذه هى الدعوى الأولى، وإذا كنا نجد فى أول الكلام فى إثبات هذه الدعوى فى تعليق ششديو مثلا حين يذكر:

«فصل: الغرض به الكلام فى الدعوى الأولى من الدعاوى الأربع، وهو الكلام فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. . وتحرير الأدلة على ذلك هو أن الجسم حصل مجتمعا فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقا، والحال واحدة والشرط واحد، فلابد من أمر مخصص له ولمكانه حصل مجتمعا، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه- وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى».

وإذا كنا أيضا نجد فى مجموع ابن منويه باب إثبات الأكوان:

«قد صح فى الجوهر أنه يتحرك يمنة، مع جواز تحركه يسرة بدلا منه، والحال واحدة والشرط واحد، فلابد من مخصص- وليس ذلك إلا وجود معنى».

وإذا كنا نجد فى تعليق الفرزاذى:

« فصل: الغرض بهذا الفصل الكلام فى الدعوى الأولى، وهى[2] أن فى الجسم معنى غيره، والدليل على ذلك هو[3] أن الجسم حصل متحركا مع جواز ألا يحصل متحركا، والحال واحدة والشرط واحد[4]، فيجب أن يكون هاهنا مخصص وأمر مؤثر فى كونه متحرك، ليس ذلك إلا لوجود معنى وهو الحركة».

ويتبين من مقارنة كلام مؤلف مسائل الخلاف بما ذكرنا من كلام المعلقين على شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار مقدار التطابق فى الفكرة والألفاظ. وأنه لا تكاد توجد فيه فكرة أساسية ولا دليل أساسى ولا مفهوم ولا تعريف إلا وله نظير فى تلك المصنفات وإن كان كتاب مسائل الخلاف أكثر تفصيلا فى إثارة الاعتراضات والرد عليها.

---

(١) راجع هذه الاحتمالات وإبطالها فى تعليق الفرزاذى على شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ورقة ١٧ظ-١٩ ومن مخطوط صنعاء(٧٣ علم الكلام- مصور دار الكتب المصرية رقم ٢٧٨٠٠ب) وفى تعليق أبى محمد بن مانكديم المعروف بششديو على شرح الأصول الخمسة- أيضا مخطوط صنعاء(١٩٠ علم الكلام- مصور دار الكتب رقم ٢٧٧٩٩ب) ورقة ١٣ و- ١٤ظ، وفى المجموع فى المحيط بالتكليف لابن منوية (مخطوط ٣٥٧ عقائد-تيمورية) ص١٨-٢٧.

(٢) فى الأصل: وهو.

(٣) أصل: وهو.

(٤) فى التوحيد ديوان الأصول ص٤٤.

وأذكر على سبيل المثال قول أبى رشيد: ذكر شيخنا أبو على بن خلاد أنه لا يخلو: إما أن يكون متحركا لحدوث نفسه، أو لعدم نفسه، أو لعدم معنى، أو لوجود معنى- والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون متحركا لوجود معنى، وهو الحركة

وهذه القسمة غير حاصرة، بل تحتمل الزيادة.

وقد قيل إنه لا يخلو من أقسام تسعة: إما أن يكون متحركا لذاته أو لما هو عليه فى ذاته، أو لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه، أو لعدمه، أو لعدم معنى، أو بالفاعل، أو لوجود معنى- والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون متحركا لوجود معنى، وهو الحركة.

وهذه القسمة، وإن كانت حاصرة إلا أنها غير مترددة بين النفى والإثبات، فللخصم أن يشغب فى المطالبة بقسمة أخرى- فالصحيح ما بدأنا ذكره. من هنا نستطيع القول: أن أبا رشيد قد خصص فى كتابه: المسائل القاسم الأعظم لمسائل دقيق الكلام، والجزء الأقل لجليلة. على اعتبار أنها من مستحدثات العلاف وكان من الطبيعى أن يدور حولها جدل ونقاش حتى تستقر مفاهيم تلك الدعاوى ومسائل دقيق الكلام من مسائل الخلاف الجوهرية بين البغداديين والبصريين. ولعلها هى التى لفتت نظر أبى رشيد إلى تأليف كتابه.

لكنه لا يتعصب لأبى هاشم دائما بل كثيرا ما ينبه إلى المخالفة على سبيل المثال يذكر أبو رشيد رأيا لأستاذه أبى هاشم على طريقة قال وقيل: فإن قيل: أليس أن الكونيين إذا اتفقى عندهما صحة واحدة فإنه يولد أحدهما ألما دون الآخر مع فقد الاختصاص؟ قيل له: ليس الأمر كذلك.

يعرب عن مخالفته لرأى أستاذه فيقول: وهذا شىء اختص به الشيخ أبو هاشم، ونحن لا نقول به ولا نذهب إليه، وعندنا أن كل واحد من الكونين يولد.

وكان أبو رشيد سعيد النيسابورى يذهب مذهبا مقبولا لا نستطيع وصفه بالتوفيق والتوسط إنما قد ينحو نحو الوسط تاره وأخرى يميل مع أحد الآراء وبما كانت بغدادية المنزع. وكان يصدر فى آرائه عن إحاطة بالآراء الاعتزالية الأخرى وفى كل ما يذهب إليه من ترجيحات تتغيا الموضوعية.

وإليك هذا النص لتقف على اعتدال منهجه:

اعلم أن[1] الشيخ أبا الهذيل ذهب إلى أن الافتراق معنى زائد على كونى الجوهريين على سبيل البعد، كما ذهب فى التأليف إلى أنه معنى زائد على كونه الجوهريين على سبيل القرب.

وإليه ذهب الشيخ أبو على أولا، ثم رجع عنه فى «مسائله»[2]. على أبى الهذيل، فقال إنه ليس بمعنى زائد على كونى الجوهريين على سبيل البعد.

ويقال أن الشيخ أبا علي لم يكن فى عينه أحد أعظم من أبى الهذيل، ومع هذا فقد خالفه فى أربعين مسألة، هذه إحداهن.

والصحيح على ما ذهب إليه الشيخ أبو على آخر: أن الافتراق ليس بمعنى زائد على كونى الجوهريين على سبيل البعد- وهو قول أبى هاشم.

والدليل على ما قلناه، أن الافتراق لو كان معنى زائدا لوجب أن يكون ضدا للتأليف، والتأليف لا ضد له.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: أن الافتراق لو كان معنى لوجب أن يكون ضدا للتأليف.

والثانى: أن التأليف لا ضد له[3].

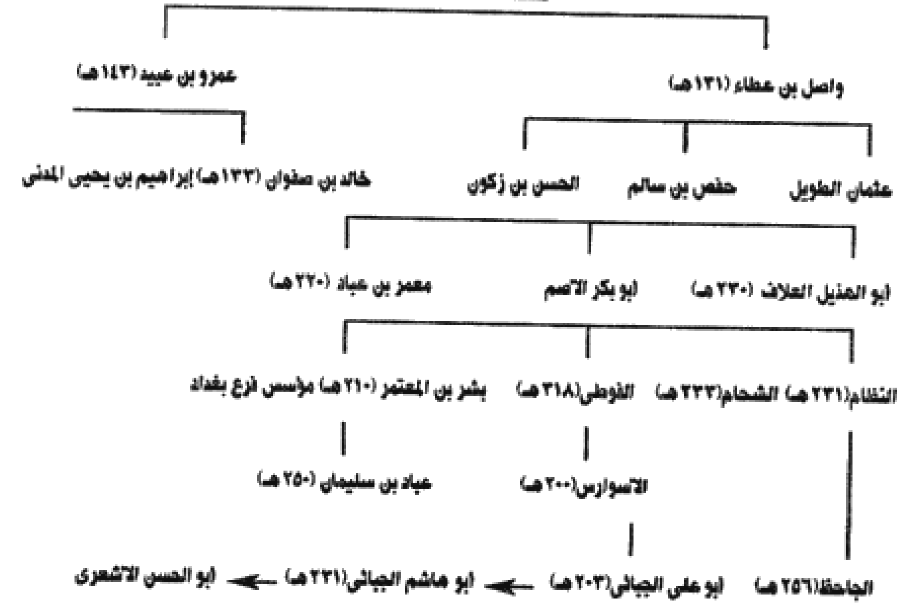
وعلى هذا يكون أبو رشيد فى مسائل الخلاف كان موقفه موضوعيا فى ترجيح ما رجحه وفى نقد ما نقده مبتغيا تحرير المسائل.

(١) كلمة أن ساقطة من الأصل.

(٢) اسم كتاب لأبى على الجبائى فى الرد على أبى الهذيل.

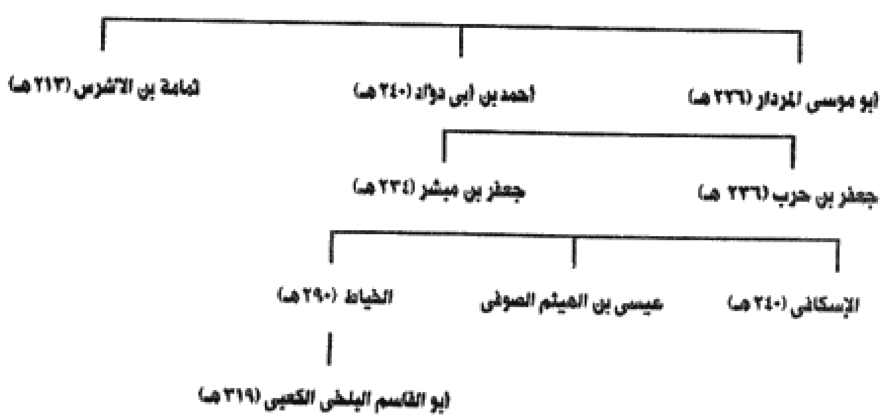
(٣) ديوان الأصول ص١١٩ لابن رشيد سعيد النيسابورى تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريده.

فرع البصرة



فرع بغداد

المؤسس: بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ)



من قضايا جليل الكلام

الله والإنسان والإرادة الإنسانية

بواكير السؤال فى المسئولية الإنسانية :

جرت محاورة بين الإمام على وبين شيخ سأله عند انصرافه من صفين: مصرحا بالعدل وإنكار الجبر، فقال : أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟(١).

فقال عليه السلام : والذى خلق الحبة وبرأ النسمة، ماهبطنا واديا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الشيخ : عند الله أحتسب عنائى، مالى من الأجر شيء فقال : بل أيها الشيخ عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وأنتم سائرون، وفى منقلبكم وأنتم منقلبون، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا ؟ فقال عليه السلام : لعلك تظن قضاء واجبا، وقدرا حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد ولما كانت تأتى من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسيء، ولا المسيء بعقوبة الذنب أولى من المحسن ـ تلك مقالة إخوان الشياطين، وعبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وشهود الزور، أهل العلماء عن الصواب فى الأمور، هم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله تعالى أمر تخييرا، ونهى تحذيرا، ولم يكلف مجبرا، ولا بعث الأنبياء عبثا ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (٢٧)﴾ [ص] فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟ فقال : أمر الله بذلك وإرادته، ثم تلا : ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا (٢٣)﴾ [الإسراء] .

(١) يراجع :
- مقالات الإسلاميين لابى الحسن الاشعرى تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد.
- القضاء والقدر مونتجمرى وات، د. عبد الله الشرقاوى.
- طبقات المعتزلة القاضى عبد الجبار تحقيق د. على سامى النشار، وآخر.
- أوائل المقالات للشيخ المفيد.
- دراسات فى الفكر العربى، د. ماجد فخرى.
- الملل والنحل للشهرستانى تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.
- التحقيق التام لعلم الكلام الشيخ محمد الحسينى الظواهرى.
- حواشى وشروح العقائد العقضدية.
- نهاية الأقدام للشهرستانى تحقيق الفردجيوم.
- فرق الشيعة، النوبختى.
- الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى أعيد طبعه طبعة مزيدة ومنقحة فى سلسلة تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى تحت عنوان الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيومى، دار الفكر العربى.

فنهض الشيخ مسرورا بما سمع، وأنشأ يقول :

أنت الإمام الذى نرجو بطاعته   يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا   جزاك ربك بالإحسان إحسانا

وقول أبى بكر، وعبد الله بن مسعود (١) فى بعض اجتهاداتهما حيث سئل أبو بكر عن الكلالة، وابن مسعود عن المرأة المفوضة فى مهرها، فقال كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأيى فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان، فهذا القول يقضى بذلك، أى بالتصريح بالعدل وإنكار الجبر، وتعزير عمر لمن ادعى أن سرقته كانت بقضاء الله، مصرحا بنفى الجبر، لأنه أتى بسارق فقال : لم سرقت؟ فقال: قضى الله على، فأمر به، فقطعت يده، وضرب أسواطا، فقيل له فى ذلك فقال : القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله.

ولما قال محاصرو عثمان حين رموه : الله يرميك، قال : كذبتم لو رمانى ما أخطأنى، وهذا أيضا يقتضى إنكار الجبر، وقول عبد الله عن عمر حين قال له بعض الناس : يا أبا عبد الرحمن إن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون : كان فى علم الله، فلم نجد بدا منه، فغضب، ثم قال : سبحان الله العظيم، قد كان ذلك.

القضاء والقدر قضية الإنسان فى الوجود :

إن قضية القضاء والقدر ليست قصرا على الفكر الإسلامى وإنما تعرض لها كل الأديان، فهى قضية عامة إذن، وقد واجهها العقل المسيحى أو بالأحرى العقل الأوربى بطريقة حاسمة يلخصها لنا مونتجمرى وات على النحو التالى :

«استطاعة الله سبحانه، واستطاعة الإنسان تبدوان كحقيقتين متعارضتين أو متواجهتين أو حتى متكاملتين، ولا يمكن للإنسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما، لكن لابد أن يعتقد فى صحتهما أى لابد أن يؤمن أن الله على كل شيء قدير، وأن يؤمن أيضا بأن الإنسان مسئول عن تصرفاته».

(١) عبد الله بن مسعود الهذلى، توفى سنة اثنتين وثلاثين وهو أحد القراء الأربعة ومن أهل السوابق فى الإسلام ومن علماء الصحابة -رضى الله عنهم- أجمعين، هاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين، وشهد له رسول الله بالجنة، وسبب إسلامه أنه مر عليه النبى ﷺ وهو يرعى غنما بمكة لعقبة بن أبى معيط، فأخذ النبى ﷺ منها شاة حائلا وحلبها، فشرب وسقى أبا بكر فقال له ابن مسعود : علمنى من هذا القول فمسح رأسه وقال : «إنك عليم معلم».

ويقول وات فى موضع آخر :

«لا نستطيع (فى الغرب) أن نوفق بين سلطة الله المطلقة ومسئولية الإنسان نفسه، لكنه لابد أن ننظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى إلى الفعل الصحيح والحياة النشطة المفعمة أخلاقا وقيما».

تصحيح الإسلام مفهوم القضاء والقدر :

لكن الإسلام ـ فيما يرى مونتجمرى وات ـ قد نقل الفكرة عن القضاء والقدر نقلة حضارية مهمة، فقد كانت فكرة (الأيام) أو (الزمان) أو (الدهر) أو (القدر) قبل الإسلام تمثل الأمور وكأنها فى أيد عابثة تخبط «خبط عشواء» فتصيب هذا بالخير وتصيب هذا بالشر دون قواعد أو ضوابط، فلما جاء الإسلام جعل الأمور تسير وفقا لإرادة حكيم عليم، عادل رحيم، سميع بصير، مقدر مدبر... إلخ، ويرى وات ـ ونرى معه ـ أن الروح العامة للقرآن الكريم تحمّل الإنسان مسئولية عمله مع عدم إغفال لطف الله ورحمته وهدايته.

فكرة الجبر : بين الفكر الإسلامى والفكر اليهودى :

ففكرة (الجبر) أو قيام الله -سبحانه- بكل الأعمال ليس المنوطة به فحسب «أى التى أناطها سبحانه بذات» وإنما قيامه بأعمال الإنسان نفسه، هى فى الأساس فكرة تبناها رجال الدين اليهود. وظل اليهود قرونا عديدة يعتقدون أن الرب «سيحرق كل أعداء اليهود» «وسيغرقهم فى بحور الدم» وأنه سيفعل ذلك بمفرده، أما هم فيتفرغون لجمع المال، وأما إعادة (الهيكل) فتلك مهمة الرب، وهكذا بدأ اليهود فى تخصيص جزء من أموالهم لشراء الأرض وتكوين الكتائب المسلحة وتوسيع العلاقات السياسية والاقتصادية بالقوى العظمى... إلخ، وكان الانتقال إلى مرحلة الصهيونية العملية ماهو فى حقيقة الأمر إلا انتقال من فكرة (الجبر) السلبية اليهودية إلى فكرة القضاء والقدر بأبعادها الخصبة فى الفكر الإسلامى، لكن الشيء الغريب أنه فى الوقت الذى انتقلت فيه فكرة القضاء والقدر بمعناها الإسلامى الخصب إلى اليهود، بما فى الفكرة من مزايا، انتقلت إلى عالمنا الإسلامى فكرة الجبر بمعناها اليهودى السلبى إلى حد ما، وحاول البعض عندنا تفريغ فكرة القضاء والقدر الإسلامية الخصبة من كل المزايا، إنه تبادل ثقافى، كان مضرا لجانب ومفيدا لجانب آخر.

مع ظهور الإسلام كان التركيز على أن «القضاء والقدر، خيره وشره من الله سبحانه»، لكن جماعة من المسلمين راعهم ما حدث أثناء الفتنة الكبرى وبعدها، وراعهم مقتل على بن أبى طالب، وراعهم قبل ذلك مقتل عثمان، وراعهم ما فعل الأمويون لتثبيت أركان الدولة، بصرف النظر عن الأسباب الموضوعية التى دفعت الأمويين لفعل كثير مما رأته هذه الجماعة ظلما، فكان من رأى هذه الجماعة أن ما حدث هو «مسئولية الإنسان» وليس «مسئولية الله سبحانه»، وأن ما حدث (شر) والله «لا يفعل الشر» فهى إذن مسئولية الإنسان، لقد كان المنادون بمسئولية الإنسان مناوئين إذن للحكم الأموى، أو على الأقل نظر إليهم الحكام الأمويون كمناوئين لهم، فقد كان المنطق الدينى فى الشارع فى البلاد الإسلامية، إن الحسين قد مات بقدره بعد أن استوفى أجله ولو لم يكن قد قتل لمات فى الوقت نفسه الذى قتل فيه، ومن قتلهم الحجاج بن يوسف الثقفى ماتوا بآجالهم، أى أن القتل لم يعجل بموتهم، وكان الرد المألوف إذا قيل أن السلطة قد قتلت فلانا هو «لقد قتله الله» أى أنه مات بأجله أو بقدره.. إلخ، فإذا بجماعة تظهر لتنسب القتل إلى القاتل. إنها إذن حركة سياسية مناهضة للدولة فى ذلك الوقت.

لقد ظهر معبد بن عبد الله الجهنى[1] وقال بالقضاء والقدر خيره وشره من العبد «الإنسان» وراح ينشر فكره ويبرهن عليه، فأمر عبد الله بن مروان فى سنة ٨٠هـ بالقبض عليه وأمر بقتله فقتل وصلب فى دمشق، وليس أدل على البعد السياسى للفكرة فى ذلك الوقت من أن معبدا هذا كان يقول بأن الخلافة تصلح فى غير قريش، وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها.

وأعداء دولة قد تتبناهم دولة أخرى، ومناوئو حاكم قد يحتضنهم الحاكم الجديد فيكونون أنصاره.

فبعد وفاة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ اجتمع المهاجرون والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة كما هو معروف، وكان هناك من نادى بأن يكون من المهاجرين أمير ومن الأنصار أمير، وكان هناك من نادى بمبايعة سعد بن عبادة لجهوده وفضله وكان من الأنصار، وتداول المجتمعون وجرى الاستشهاد بأحاديث الرسول ﷺ التى كان لها الدور

---

(١) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى، أعيد طبعه فى سلسلة تاريخ الفرق تحت عنوان: الخوارج والمرجئة، محمد إبراهيم الفيومى.

القضاء والقدر فى فجر الإسلام وضحاه ـ مونتجمرى وات، ترجمة وتقديم د. عبد الله الشرقاوى الف كتاب الثانى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الأكبر فيما يبدو فى ترجيح كفة أبى بكر، فسارع عمر بن الخطاب فبايع أبا بكر وبايعه الباقون، كل ذلك معروف مطروق، لكنا نريد التوقف عند عبارة قالها أحد الحضور بعد مبايعة أبى بكر. لقد قال: «لقد قتلتم سعد بن عبادة» ويقصد أن سعدا كان يريد الخلافة لنفسه وأنتم حرمتموه منها، فكان الجواب الذى ردده من حضر: «لا.. لقد قتله الله» وليس المقصود هنا سب سعد بن عبادة فهو صحابى جليل صاحب فضل لكن المقصود أن «هذه هى إرادة الله» وأننا لم نفعل شيئا ولكن الله هو الذى فعل، وأننا لم نبعد سعدا عن الخلافة، لكن الله أبعده.. لقد بذل المهاجرون والأنصار كل جهدهم فى الاختيار والتدقيق ومراعاة الحق (وفقا لمقتضيات العصر) وحاول كل واحد منهم أن يتجرد بقدر الإمكان من مصالحه الشخصية والقبلية، فلما وصلوا إلى قرار اعتقدوا أن هذا هو ما يريده الله. من الواضح إذن أن فكرة القضاء والقدر من الله، أو فكرة الجبر لم تمنع الحاضرين من بذل كل الجهود وتحرى الحقيقة فلما وصلوا لما وصلوا إليه نسبوه إلى الله سبحانه وتعالى، ولما بدأت حركة الفتوح الإسلامية كان هناك يقين دينى أن بلاد الفرس والروم ستخضع للحكم الإسلامى، بل لقد حدد رسول الله ﷺ فى حديث معروف مواقيت الحج لمن يأتى من مصر «وما يليها» ومن يأتى من الشام وما يليها، ومن يأتى من اليمن وما يليها، ومن يأتى من العراق وما يليها، ولم تكن كل هذه المناطق وما يليها قد أسلمت بعد، وإذا أضفنا لذلك الآيات القرآنية المبشرة بالنصر، اتضح لنا أن الجندى المقاتل كان متأكدا من النصر.

ولعل من أوائل المفكرين، الذين اشتغلوا بالكلام، كفن له أسلوبه المتميز، كان الجعد بن درهم (قتل عام ٧٤٢/٧٤٣م). وينسب إليه إنكار وصف الإله بشىء من صفات المخلوقات والقول بخلق القرآن وبحرية الإرادة البشرية (وفقا لبعض المصادر) وبرز بعده تلميذه الجهم بن صفوان (قتل عام ٧٤٥م)، الذى باسمه ترتبط مدرسة «الجهمية» وقد عرف الجهمية بنزعتهم الجبرية الخالصة، التى تعكس توجههم نحو مذهب وحدة الوجود(البانثيئية)، وكان من أبرز أعلامهم ضرار بن عمرو (ت: ٨١٥) وبشر المريسى (ت ٨٣٣) وتلميذه الحسين النجار. وسرعان ما أخلى الجهمية مكانهم للمعتزلة، الذين شاركوهم رؤيتهم للإله وصفاته، واعتقدوا مثلهم بخلق القرآن، الأمر الذى جعل العديد من الإخباريين وخصوم المتكلمين لا يفرقون بين المدرستين، وذلك على الرغم من تضاد مواقفهما من الجبر والاختيار.

فقد ظهر جهم بن صفوان فى أواخر القرن الأول للهجرة بترمذ وبلاد المشرق وأعلن أنه لا فعل على الحقيقة إلا لله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم

أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس.. وقد أعلن جهم خروجه على الدولة الأموية سنة ١٢٨هـ، أى قبيل سقوطها النهائى بقليل، بعد أن استشعر أنها ستسقط فعلا حتى لو لم يثر عليها، أو بعد أن استشعر أن الله قد أراد بالفعل سقوطها، أو أنه سبحانه قد أمر بإزالتها، فالجبرى لا يأخذ المبادرة، وإنما يتحسس التيار ويسير معه، الجبرى لا يثور ولا يغير إلا إذا أحس أن التغيير قادم لا ريب فيه سواء اشترك هو فى تغييره أم لا، الجبرى يعوم فوق سطح التيار ويتحسس اتجاهه... ولا يقاومه.

نعود إلى جهم بن صفوان الذى لم يثر على الدولة الأموية إلا وهى تسقط، فخروجه مع الحارث بن سريج ورفضه خلافة مروان بن محمد، لكن سلمة بن أحوز أمير شرطة بنى أمية قتله، وهكذا يبدو أن ما كان قد استشعره جهم من نهايته هى نهاية بنى أمية[1].

الله والإنسان:

فكرة حرية الإرادة بمعناها الضيق لم ترد أبدا فى فكر المسلم، وإنما حلت محلها فكرة مختلفة اختلافا يسيرا هى «استطاعة» الإنسان أو «قدرة الإنسان» على الفعل وتقرير مجرى الأحداث (حرية الاختيار) وفكرة «القضاء والقدر» أو «الحتم» أو «الحتمية» و «الجبر» وفقا للمعتقد الإسلامى، وردت لكن بمعنى يختلف أيضا إلى حد ما عما ورد فى الفكر الغربى، فالمسلم أكثر اهتماما بما يفعله الله سبحانه «فى الحاضر» مما فعله ـ أى الله سبحانه ـ «فى الماضى».

وسرعان ما تحولت المناقشات عن «الجبر» و «الاختيار» أو «القضاء والقدر وحرية الإرادة» إلى مناقشات عن دور الله «سبحانه» والإنسان فى تقرير مسيرة الأحداث فى الحاضر.

يضع القرآن الكريم أمامنا حقيقتين متعارضتين أو متقابلتين أو متواجهتين، أولاهما: سلطة الله المطلقة.

وثانيتهما: مسئولية الإنسان. إن عقولنا لا تستطيع التوفيق بين هاتين الحقيقتين: سلطة الله المطلقة ومسئولية الإنسان فى الوقت نفسه، وكل ما نستطيع فعله هو النظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى إلى الفعل الصحيح والحياة الفعالة النشطة المفعمة أخلاقا وقيما.

(١) يراجع مقدمة القضاء والقدر ـ ترجمة عبد الله الشرقاوى.

وقد جرت محاولات فكرية لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته وهيمنته من ناحية، ومسئولية الإنسان فى الوقت ذاته، لكن هذه الصيغ لم تؤد إلا إلى حل جزئى للقضية، ولم تبرهن على جدارتها بالثبات والاستقرار.

القرآن الكريم والفعل الإنساني :

تؤكد الأحاديث المتواترة إلى أن الإسلام بنى على خمس:

الأساس الأول شهادة أن لا إله إلا الله، إله واحد قوى عظيم ذو سلطان أوحى إلى محمد ﷺ، وقد تبلورت تجربة الوحى هذه فى القرآن الكريم، ويعكس تاريخ تفسير القرآن تطور الفكر الإسلامى ونموه، والقرآن الكريم ليس هو الأساس الوحيد للإسلام كما اعترف المسلمون أنفسهم منذ زمن باكر، فالسنة متمثلة فى أحاديث الرسول ﷺ هى المصدر الثانى، فالقرآن والسنة يمثلان كلا متكاملا.

إذا نظرنا إلى القرآن كوحدة متكاملة فيه ما يشير إلى فكرة الجبر وهيمنة الله سبحانه هيمنة مقدسة (إلهية) على كل شيء، كما نجد أيضا ما يشير إلى مسئولية الإنسان، وقد انتهى المستشرق فنسنك ـ بعد توضيح هذه الثنائية إلى أن هاتين الفكرتين موجودتان بوضوح فى القرآن :

أ - المسئولية البشرية أو مسئولية الإنسان عن عمله :

إن عقيدة اليوم الآخر أو يوم الحساب وهى ظاهرة واضحة فى السور القرآنية التى نزلت فى الفترة الباكرة ستكون بلا معنى إذا لم نقر بمسئولية الإنسان عن عمله، فلا بد أن الإنسان مسئول عما يأتيه من أفعال لأنه سيجازى عن الخير خيرا وعن الشر شرا، فالتحذيرات التى نطق بها الرسول ﷺ ودعوته الناس إلى التوبة عما قدمت أيديهم من المعاصى لاقت منهم قبولا وفجرت فيهم طاقات الاستجابة.

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (٢٩) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً (٣٠) أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا (٣١) ﴾ [الكهف].

﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ (٤٧) ﴾ [الأنبياء].

﴿ إِن كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ (٥٣) فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلا تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٥٤) ﴾ [يس].

ومن هذه الآيات يتضح أن القرآن الكريم يقدم الإنسان ككائن مسئول.

ب- الهيمنة الإلهية على العالم :

يقدم لنا القرآن الله سبحانه وتعالى :

﴿ لِّلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ (٤٩) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (٥٠) ﴾ [الشورى].

فالناس تابعون تبعية كاملة لهذه القوة العليا المسيطرة المهيمنة ـ قوة الله إنهم لا يستطيعون أن يأتوا بأى أمر إلا أن يشاء الله ـ على القول بمعنى الإذن به أو السماح به

﴿ إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً (٢٩) ﴾ [الإنسان].

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (٩٩) وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ (١٠٠) ﴾ [يونس].

﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٢٩) ﴾ [التكوير].

وثمة آية بالمعنى نفسه فى سورة الإنسان الآية ٣٠، وآية أخرى في سورة المدثر ذات معنى قريب وهى الآية ٥٦ : ﴿ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ﴾.

وفى المرات التى تعرض فيها القرآن الكريم للمقدرة الإلهية أو المشيئة المطلقة لله سبحانه فى كمالها المطلق أو فى أقصى ما تكون، نجد أن المسئولية الإنسانية قد جرى استبعادها تماما، وهذا واضح فى قصة (لوط) عليه السلام.

﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ (٥٧) وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذَرِينَ (٥٨) ﴾ [النمل].

جـ - وبالإضافة للمفاهيم الأساسية لفكرتى: الجبر والاختيار أو الهيمنة الإلهية

والمسئولية البشرية، نجد سلسلة من الأفكار المتنوعة منهما مثل : هداية الله والإضلال، والخذلان، واللطف، والعون (عون الله ومساعدته)، وقد لعبت هذه الأفكار فى المناقشات الجارية حول قضية الجبر والاختيار دورا مهما.

ومن ناحية أخرى، هناك آيات كثيرة تشير بوضوح إلى أن عناية الله أو هدايته أو إضلاله ليست إلا نتيجة أفعال الإنسان، فالأفعال تأتى أولا ثم يهدى أو يضل بعد ذلك، فالله لا يهدى إلا من يريد الهداية، بل ويفهم من بعض الآيات السابقة أن إضلال الله أو هدايته كانا نوعا من العقاب للكفر أو الجزاء للإيمان، وفيما يلى نذكر الآيات التى تؤكد هذه الفكرة (المسئولية البشرية) وهى عكس الآيات التى أوردناها آنفا والتى تؤكد فكرة نسبة الأمركله لله :

﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ (٣٠) ﴾ [الأعراف].

﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٨٦) ﴾ [آل عمران].

﴿ ... وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦) ﴾ [البقرة].

﴿ ... إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ (٤) فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (٧) وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ (١٠) وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ (١١) ﴾ [الليل].

﴿ ... وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (١١٧) ﴾ [آل عمران].

﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ (٨٢) ﴾ [طه].

﴿ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٠٤) ﴾ [النحل].

استعرضنا فيما سبق المفاهيم القرآنية المتعلقة بالجبر والاختيار أو الهيمنة الإلهية التى لابد منها، من ناحية والمسئولية البشرية من ناحية أخرى.

حديث الرسول ﷺ والفعل الإنسانى :

جاء سراقة بن مالك فقال : يارسول الله ! بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيم العمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت بـه المقادير أم فيما نستقبل؟ قال : «لا، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير» فقال : ففيم العمل ؟ قال : «اعملوا فكل ميسر» «صحيح مسلم» كتاب القدر ـ الحديث ٨.

ما أصابك لم يكن ليخطئك :

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء» رواه مسلم فى الصحيح، وفيه دليل على أن خلق العرش سابق على خلق القلم، وهذا أصح القولين، لما روى أبو داود فى سننه عن أبى حفصة الشامى قال : قال عبادة بن الصامت لابنه : يا بنى، إنك لن تجد طعم الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك، سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له : اكتب، فقال : رب وماذا أكتب ؟ قال: اكتب مقادير كل شىء حتى تقوم الساعة» يا بنى : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «من مات على غير هذا فليس منى».

وكتابة القلم للقدر كانت فى الساعة التى خلق فيها لما رواه الإمام أحمد فى مسنده من حديث عبادة بن الصامت، قال : حدثنى أبى قال : دخلت على عبادة وهو مريض أتخايل فيه الموت فقلت: يا أبتاه أوصنى واجتهد لى فقال: أجلسونى، فلما أجلسوه قال : يا بنى، إنك لن تجد طعم الإيمان ولن تبلغ حق حقيقة العلم بالله -تبارك وتعالى- حتى تؤمن بالقدر خيره وشره. قلت : يا أبتاه، وكيف لى أن أعلم ماخير القدر وشره؟ قال : تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك، يا بنى، إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إن أول ما خلق الله تعالى القلم ثم قال اكتب فجرى فى تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة، يابنى إن مت ولست على ذلك دخلت النار».

تشير الاقتباسات التى أوردناها آنفا من القرآن الكريم والحديث النبوى إلى حد ما، ما يمكن أن نطلق عليه «النظرة الجبرية» أو النظرة التى تؤكد خضوع كل شىء لأمر الله، إلا أن التأمل يوضح وجود فروق، فالفرق ـ باختصار ـ هو أن محور الاهتمام فى القرآن الكريم يتمركز حول مشيئة الله ثم ـ على نحو أقل ـ تبعية الإنسان لهذه القوة العظمى

الهائلة (الله سبحانه) بينما نجد أن الإنسان فى الحديث قد حددت حياته منذ البداية (قدمت ماهيته على وجوده ـ المترجم)، ولا تشير الأحاديث النبوية كثيرا إلى دور كبير للإنسان إزاء القضاء والقدر، والقرآن الكريم من خلال نظرته التوحيدية ـ يركز على أن مجرى الأحداث فى العالم وفى الحياة البشرية يتحكم فيها الله سبحانه برحمته وعدله، فرحمته وعدله سبحانه من الأمور المؤكدة وإن خفى مغزاها على البشر فى بعض الأحيان(١).

وفكرة القضاء والقدر الجاهلية أو الزمن المجرد هى فكرة قريبة جدا من فكرة (الدهر) التى كانت شائعة فى الشعر الجاهلى، وقد رصد القرآن الكريم هذه الفكرة الجاهلية بوضوح لكنها ـ أى فكرة الدهر ـ لا وجود لها فى الأحاديث النبوية المعتمدة.. ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ (٢٤) ﴾ [الجاثية].

والتقابل بين الجبر بمعناه لا التوحيدى كما ورد فى القرآن الكريم وفكرة الزمن المطلق (الفاعل بذاته) فى الجاهلية الذى يقوم بدور القضاء والقدر ـ هذا التقابل يتضح بشكل أكثر فى الاتجاه الذى كان سائدا فى شبه الجزيرة العربية والذى مؤداه : دعنا نأكل ونشرب ونسعد فسنموت غدا، وإلى هذا الاتجاه الكلى ؛ العملى والدينى يرجع مصطلح الجبرية وليس انطلاقا فقط ـ من تأمل نظرى مؤداه أن الأمور أو الأحداث مقدرة سلفا، أو مقررة قبل حدوثها، وعندما يعتقد الإنسان أن كل شىء فى حياته قد تقرر وتحدد بالفعل وبشكل نهائى ـ أو على الأقل كل ماهو مهم فى حياته فإنه يفقد بذلك كل حافز للقيام بأية جهود قوية (أو عنيفة) إزاء أى شىء إنه سيترك نفسه كريشة فى مهب الريح وسيترك نفسه ـ بلا إرادة ـ حتى تأتى اللحظة التى يصل فيها إلى المرتبة الأسمى، وسيتخذ طريق المتع والمسرات ويتجنب طريق الآلام، وسيسلك أيسر الطرق ولن يحاول تطويع الأمور الصعبة لأنه لا يؤمن بإمكانية تطويع الأمور أو تغيير مسارها، كما أن إيمانه بالقدر سيدفعه لقبول الأمور التى يرى أنه لا مناص منها ولا مهرب(٢).

والمتأمل فى نظرة القرآن الكريم للجبر، سيجدها ـ بلا شك ـ ضد هذا الاتجاه السلبى الذى يتخذ ذريعة للهروب من الشريعة.

(١) القضاء والقدر فى فجر الإسلام وضحاه ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق ص ٧١.

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ (٤٧) ﴾ [يس].

ومن هنا، فإن القرآن الكريم يحكم على من يقولون ذلك بأنهم خطاة، فإصرار القرآن الكريم على عظمة الله وهيمنته وقوته لا يعنى ـ فى الحقيقة ـ فرض اتجاه عملى محدد، فالله هو الخالق المتسامى الذى يمكن أن يلجأ إليه المرء ويلتمس حماه.

﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (١٠٧) ﴾ [يونس].

فمعنى الاعتماد على الله ـ كما هو وارد فى القرآن الكريم ـ لا يمكن أن يكون دافعا للتبلد أو عدم التفاعل مادام الله ـ سبحانه ـ يضع على كاهل البشر واجبات كلفهم بها عن طريق رسله.

تطور الرأى فى أفعال العباد:

١- أبو حنيفة والمفاهيم القرآنية:

كان أبو حنيفة وغيره ممن ينهجون منهجه فى هذا الوقت قد قالوا بالاتجاهات الجبرية كما تتجلى فى القرآن الكريم وراحوا من خلال هذه الاتجاهات يحثون الناس على التزام الحق والعدل فى سلوكهم، إلا أنهم لم يدركوا أنه من المطلوب أو المرغوب أو حتى من الممكن أن يميزوا بين الجبرية التى يقول بها الملحدون والجبرية التى يقول بها الموحدون (وبتعبير آخر جبرية الإلحاد وجبرية التوحيد) إنهم ربما لاحظوا الفرق بين فكرة أن يتحكم فى الأحداث دهر أو قدر، وبين فكرة أن يتحكم فى الأحداث ويوجهها إله عدل رحيم،وبالتالى فهم لم يدركوا التأثير المحتمل للفكرة الأولى (فكرة الدهر والأقدار) فى عدم تشجيع الناس على أن يفعلوا فعلا يتسم بالصحة والعدالة، وربما أن علماء الكلام والتوحيد المسلمين لم يركزوا بما فيه الكفاية على هذه الفكرة التى أدخلها الإسلام: فبعضهم تجنب هذه الفكرة وبعضهم كان على وعى بها، ومن الشائق أن نعلم أن شرح هذه الفكرة قد أهمل التعرض للألفاظ العقلية، وراح يناقش قضايا التوحيد بشكل محدد(١).

وثمة رواية عن أن ضرارا أخذ أفكاره عن ماهية الله سبحانه من أبى حنيفة (يقصد

(١) الفقه الأكبر ص ٣، والإبانة فى أصول الديانة ـ أبو الحسن الأشعرى.

جوهـر الله سبحانه) والآن فـإن هذه الفكرة قد ارتبطت بحل قـضيـة وجود الشـر فى العالم، بينما الله -سبحانه- هو المهيمن عليه مما يعنى قصور العـقل البشرى، وإذا كان فهمنا لما ورد فى الفقه الأكبـر صحيحا، فإن أبا حنيفة نفسه قد حـاول التعامل مع قضية وجود الشر فى العـالم على هذا النحو. لقد لعب أبو حنيفة دورا مـهما فى تطوير علم الكلام عند المسلمين بالإضافة لخدماته الأخرى للإسلام بصرف النظر عن اتهام أعدائه له بالكفر.

ليس غريبا إذن أن نجد عند أبى حنيفة هذه البدايات العقلية فى مـوضوعات علم الكلام فقد ارتبط اسمه أيضـا باستخدام العقل فى القضايا الفقـهية، وعلى أية حال ففى الوقت نفسه فـإن الروايات تنسب إليه موقفا متـحفظا فى قضية الجبـر، وأحيانا تتناقض الروايات بهذا الصدد.

أما الأحـاديث الـتى ذكرت فـتـتـضـمن مـعنى قـبـول فكـرة الحكـم، أو (الحساب) كـما تتضمن معنى (المستـقبل) أو (الحياة فى المستـقبل) أو (ما تأتى به الأيام) وربما كانت هذه الفكرة تشكل مـزجا أو صهرا بين أفكار إسلاميـة وأفكار أخرى سادت فى فتـرة ما قبل الإسلام، فـالأحاديث تنحو نحـو أن القدر النهائى للإنسان أو المصير النهائى له مسألة (حتمية) أو (جبرية) أو (قدرية) لا يمكن الفكاك منها، لكن مصيره إلى (جنة) أو (نار) مـسألة مـتـوقـفـة على أعمـاله التى قـام بهـا فى آخـر أيامه (خـواتيم الأعمال)، فالروح العامة للأحاديث تميل للجبرية.

وثمة حديث آخر يتمشى مع الخط التـفكيرى نفسه، وهو الاتجاه الوارد فى القرآن الكريم والذى مؤداه أن الله سبحانه (يهـدى) من يشاء و (يضل) من يشاء ؛ ليصل بكلتا الطائفتين إلى ماهو مقدر سلفا.

حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا يزيد الرشك قال: سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يحدث عن عمران بن حـصين قال: قال رجل: «يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار ؟» قال : «نعم» قال الرجل : «فلم يعمل العاملون ؟» قال: «كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له».

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزهرى قال: حدثنى أبو سلمة عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ قال : «ما استخلف خليفة إلا له بطانتان : بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحـضه عليه، والمعصوم من عصم الله» صحيح البخارى بالقدر. والغرض من هذا الحديث هو توضيح حماية الله وفضله.

قدمنا عرضا يوجز تقابل مفاهيم الفعل الإنسانى :

١- التـقابل بين المفـاهيم القرآنيـة عن قدرة الله سـبحـانه وهيمنتـه من ناحـية، والمسئولية البشرية من ناحية أخرى.

٢- التعـارض بين المفاهيم الـدينية والأخلاقـية لفكرة الجبر الجـاهلية من ناحـية والمفاهيم القرآنية لمعنى الاعتماد على الله سبحانه.

نرى آيات القرآن الكـريم خاصة المتـعلقة (بالأجل) و (الرزق) تـتفق معانيـها مع المعانى التـى أشارت إليهـا الأحاديث النبـوية، فمن ناحيـة نجد أن الأحاديث النبوية لا تتضمن مفاهيم مفادها أن كل أفعال البشـر مبرمجة سلفا، ومن هنا فليس الاتجاه الجبرى اتجاها لا بديل له رغم سـيادته أو غلبته بل عـلى العكس، فقد لبس هذا الاتجاه لبـوسا إسلاميا، بمعنى الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته، وتتفق المسيحية مع الإسلام فى هذا المفهوم «الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته».

٢- الخوارج والرأى السياسى الدينى:

يعد الخوارج أحـد أحزاب المعارضة الـسياسية الدينـية فى عهد بنى أمـية، وكان موطن ظهـورهم الأصلى فى العراق، وكانوا مـرتبطين بقراء القـرآن الكريم وقد شكلوا كيانا (جهازا) متشابكا ومرنا فى الشام والعراق على سواء[1].

وأول الخوارج هـم الذين انشقـوا عن على بن أبى طالب بعـد معركـة صفـين، واعتبروا من المحكمة أو المحكمين (فى الملل والنحل للشهرستانى أن «أول من خرج على أمير المؤمنين جماعة ممن كانوا معه فى حـرب صفين، وأشدهم خروجا عليه ومروقا من الدين : الأشعث بن قيس الكندى، ومسعر بن فدكى التميمى، وزيد بن حصين الطائى حين قـالوا : القوم يدعوننا إلى كتـاب الله وأنت تدعونا إلى السيف ! حـين قال : أنا أعلم بما فى كتـاب الله! انفروا إلى بقيـة الأحزاب. . قالوا : لتـرجعن الأشتـر عن قتل المسلمين وإلا فعلنا بك مـثلما فعلنا بعثمان، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين وما بقى منهم إلا شرذمة قليلة فيهم حشـاشة قوة، فامتثل الأشتر أمره. . فالخـوارج حملوه على التـحكيم أولا . . ثم خرجت الخـوارج عليه وقـالوا لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا لله وهم الذين اجـتمعـوا بالنهروان، وأهم فرق الخـوارج المحكمة والأزارقة، والنجدات والبيـهسية والعجاردة والثـعالبة والإباضية والصفـرية، ويجمعهم

(١) يراجع مقـالات الإسلاميـين ـ للأشعرى مع مقـدمة المحقق الشـيخ محمـد محيى الدين عـبد الحميـد والفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى، الذى غير عنوانه إلى الخوارج والمرجئة ـ جزء الخوارج الأولى فى الكتاب نفسه.

القول بالتبرى من عثمان وعلى، ويقدمون ذلك على كل طاعة ولا يصححون المناكحات إلا على أساس ذلك ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقا واجبا، وشعار الخوارج هو «لا حكم إلا لله» وهو شعار يعنى أن الأمور لا يحكم فيها أو لا يبت فيها إلا بالرجوع لكلمة الله، وكانوا يعتقدون أنه لا صعوبة فى وضع هذا الشعار موضع التنفيذ؛ ذلك أن محور تعاليمهم الدينية هو فكرة عدالة الله سبحانه وحتمية معاملة رعاياه بالعدل، فحتى الإمام لابد أن يخضع لأحكام الشريعة وإذا انحرف عنها استحق العزل، بل وجب قتله.

لقد حدث انشقاق المحكمة عن على رضى الله عنه سنة ٣٧هـ، وفى سنة ٦١هـ بعد هروب عبيد الله حاكم البصرة القوى التابع ليزيد، عاد عدد كبير من المنفيين بمن فى ذلك نافع بن الأزرق، وعبد الله بن الصفار، وعبد الله بن إباض، وحنظلة بن بيهس، وقد أسس كل منهم فرقة (مذهبا) من فرق الخوارج.

وقد طور نافع بن الأزرق فكرة «لا حكم إلا لله» إلى أقصى درجات التطرف. وقال الأشعرى فى مقالات الإسلاميين: إن أول من أحدث الخلاف بين الخوارج هو نافع ابن الأزرق الحنفى والذى أحدثه هو البراءة من العقدة، والمحنة لمن قصد عسكره، وإكفار من لم يهاجر إليه، وبعبارة أخرى فقد فرض نافع على كل الناس أن يؤدوا دورا فى الحرب المقدسة ضد أعداء الله. ولم يكن نافع يؤيد التقية (بتشديد التاء وفتحها وتشديد الياء وفتحها) والتى تعنى من الناحية العملية أن يخفى المرء اتجاهاته وأفكاره الحقيقية، فلا أحد كان يمكنه أن يكون تابعا لنافع هذا إلا إذا خرج معه للقتال وتعرض لمخاطر حقيقية.

وهذا مثال لطيف يبين طبيعة فكر الخوارج المتسم بكثرة الانقسامات والخلافات والشقاق وضيق الأفق، وكان رجل من الإباضية يقال له إبراهيم أفتى بأن بيع الإماء من مخالفيهم جائز، فبرئ منه رجل يقال له ميمون وممن استحل ذلك، ووقف قوم منهم وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك، فأفتوا بأن بيعهن حلال وهبتهن حلال فى دار التقية[1].

وقد أباح نجدة «التقية ولو بالكلمة، ولم يكن نجدة يتوقع أن ينضم إليه أحد فى

---

(١) الملل والنحل ـ الشهرستانى ص ٩٧، الفرق بين الفرق ـ البغدادى ص ٨٠.
الإبانة عن أصول الديانة ـ الأشعرى، مقالات الإسلاميين ص ٩٠.
فرق الشيعة النوبختى ص ١٤.

حربه ضد الكفار؛ لذلك فإن القعود «أى البقاء فى البيت وعدم الخروج للقتال» ليس ذنبا فى رأيه، وفى الوقت نفسه بدا متساهلا فى تبرير الذنوب، فعذر بالجهالات «إذا أخطأ رجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل»، وقال أتباع نجدة: الدين أمران: أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة.

ونصل إلى مفاهيم أكثر صدقا لسيادة الشريعة (حكم الله) بتتبعنا لآراء عبد الكريم ابن عجرد، والعجاردة التى قالت: إن الله -سبحانه- فوض الأعمال إلى العباد، وجعل لهم الاستطاعة إلى ما كلفوا به، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعا، فالإنسان هو الذى يستطيع أن يجعل نفسه من أهل الجنة أو من أهل النار وهذا ينطوى على أن الإنسان مسئول عما يفعله.

إن تطور فكر الخوارج فيما يتعلق «بمسألة الجهل بالشريعة»، يبين كيف أن فكرة «الإله العادل» كانت تتطلب دوما «عدلا» من مخلوقاته، وأدى هذا إلى الإيمان بالمسئولية البشرية ـ خاصة التأكيد على فكرة أن الإنسان لديه الاستطاعة لتنفيذ مافرض عليه، وهكذا نمت العقيدة المتعلقة بالقدر بشكل طبيعى من جانب واحد من جوانب هذه القضية (قضية القدر).

يبدو أن الميمونية وأصحاب السؤال كانوا أول فرق الخوارج التى اعتقدت فى القدر، نقول ذلك بعد تحقيق التواريخ بقدر الاستطاعة، فالحمزوية ظهروا فى أواخر القرن الثانى للهجرة، وكانت المناقشات الدائرة حول القدر قد بدأها معبد الجهنى وواصلها غيلان الدمشقى (أبو مروان).

من الواضح أن غيلان كان يحاول التوفيق بين الهيمنة الإلهية أو القدرة الإلهية المطلقة من ناحية ووقوع الشر (بأمره) من ناحية أخرى؛ لذا فقد حاول التعامل مع مصطلحى «إرادة» الله «وفعله» وتحاشى أن يكون وقوع الشر بناء على طلبه.

فوفقوا لما يقوله غيلان فإن «استطاعة» الإنسان تعنى ـ ببساطة ـ قدرته الجسمية، كان غيلان كما يتضح هذا من تفرقته بين المعرفة الأولى والمعرفة الثانية، فالمعرفة الأولى (اضطرار) لذا فهى (بدائية) أو «مبدئية» أو «أولية» ومن ثم فهى ليست من الإيمان، أما المعرفة الثانية فناشئة عن نظر واستدلال فهى «اكتساب»، وللتوضيح نقول: بأن لكل شىء موجدا ـ هذا معرفة أولى، ومعرفتنا أن هذا الموجد واحد لا هو اثنان ولا ثلاثة ولا أكثر ـ هذا معرفة ثانية أى معرفة احتاجت إلى تأمل وتدبر.

أهملت الفرق آراء المرجئة وأهملت معها آراء غيلان لالتصاقه بالمرجئة كما أهملوا الدفاع عن بعض الأفكار القليلة التى نسبت إلى هؤلاء المرجئة والتى اعتبرها السنة خروجا عن الدين الصحيح «هرطقة»، ومن هنا فكل ما لدينا من أحكام عن المرجئة هى فى الحقيقة أحكام ـ إلى حد ما ـ مناهضة لهم، نتيجة الأحكام المسبقة.

وعلى أية حال، فقد تقدم المرجئة خطوة أخرى أكثر تقدما من «الوقف» أو «التوقف عن إصدار الحكم» وربما كان الإرجاء يعنى : «تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار».

وبعبارة أخرى، فإن صاحب الكبيرة يعامل فى الدنيا كمؤمن وعضو فى جماعة المؤمنين، والتعبيرات الاصطلاحية المعبرة عن هذا المعنى هى أن «الدار دار إيمان، وأهلها مؤمنون اللهم إلا من أعلن كفره صراحة». أما الخوارج فيميلون إلى اعتبار العالم «دار كفر» ويظل الإيمان كفكرة يعنى ما هو ضرورى لتأهيل الشخص ليكون عضوا فى جماعة المؤمنين (أهل الجنة) والتأكيد الجديد هو أن الإيمان لا يشمل كل ما فرضه الله على مخلوقاته ـ كما يقول الخوارج، وما يفرق المرجئة عن الخوارج هو تكرار فكرة العفو والمغفرة.

ونخلص من هذه المناقشات الطويلة نسبيا بأن المرجئة ليسوا أقل من الخوارج تشربا بفكرة أن العدل الإلهى يقتضى «أو يتطلب» عدلا من مخلوقاته، ومن الشائق أن نلاحظ كيف أن عبارة «أهل القبلة» قد حلت محل عبارة «أهل الجنة».

وهذا يعنى أن بدايات المرجئة يمكن تتبعها عند مؤيدى بنى أمية، وكانت أفكارهم، أى المرجئة فى جانبها السياسى التطبيقى تعنى أن الحاكم يغدو مقبولا إذا عرف عنه تمسكه بأساسيات الدين حتى ولو ارتكب بعض الأمور التى تؤخذ عليه، وعلى هذا فقد قدم المرجئة للدولة الإسلامية «النص : المملكة العربية الأموية» المبررات الشرعية التى لم يكن لها أن تستمر بدونها.

وعلى أية حال فبسبب فكرتهم عن العدل وجدناهم قد تحولوا إلى موقف المعارضة فى حوالى أواخر الدولة الأموية.

غيلان وأتباعه :

وقد ذكر النوبختى أن وجهة نظر غيلان والآخرين كالتالى :

«كل مستحوذ على الإمامة يستحقها ما دام لديه علم بالكتاب والسنة، وما دام هناك إجماع على إمامته، وهى مقولة ذات بعدين أو حدين، ويمكن استخدامها لا لمجرد دعم معاوية وتأييده وإنما لإضفاء الصبغة الشرعية على حكمه، كما أنها -أى هذه المقولة- كانت ثورة أو عصيانا ضد بعض الخلفاء الذين أتوا بعده، فإحدى الروايات عن مقتل غيلان توضح لنا أنه لم يلق حتفه لمجرد عقيدته فى القدر، فقد كان قد تعرض للنقد بشكل واضح لمجمل السياسة المالية لعمر الثانى لعدم استخدامه الثروة التى تم تجميعها باسم فقراء الأرض وفى الشرق ساعد المرجئة كما يمثلهم حارث بن سريج وكاتبه جهم بن صفوان فى توحيد الاتجاهات المختلفة للمعارضة الدينية للحصول على حقوق المواطنة الكاملة للمسلمين الإيرانيين[1]. وعلى هذا فبينما لدينا الكثير الذى يمكننا قوله عن محاولات الأمويين فى أواخر الدولة الأموية القضاء على عقيدة القدر؛ لأنها بدأت تجعل الناس أقل ميلا للخضوع للنظام القائم (الخلافة الأموية) (رغم أن جهم من الناحية الفعلية كان ينظر إليه كمعارض متطرف لعقيدة القدر)، إلا أنه يبدو أكثر قبولا أن ما عارضوه حقا، كان وجهات نظر أخرى عادة ما تكون مصاحبة لعقيدة القدر وهى ـ مثلها ـ مشتقة من فكرة العدل.

لقد كان المرجئة يتحركون فى دائرة الأفكار نفسها التى تحرك فيها الخوارج، ولم توضع فواصل حادة بين المفكرين إلا مؤخرا. فقد أدرج الشهرستانى فى كتابه (الملل) غيلان وأتباعه وتلاميذه بين الخوارج كما أدرجهم أيضا بين المرجئة، كما أن الواقفة والشبيبية من الخوارج بدوا قريبين جدا من المرجئة، ورغم أن الفئتين كانت تعارض كل منهما الأخرى بمرارة إلا أن المؤكد أن بينهما أرضية واسعة مشتركة من الأفكار، إن دور غيلان المهم فى علم الكلام الإسلامى تعززه النتائج التى توصلنا إليها فى القسم الأول من هذا الفصل. فعقيدة القدر مرتبطة ارتباطا وثيقا بفكرة المسئولية البشرية، وفكرة المسئولية البشرية بدورها مرتبطة بذلك الجانب من الوحى الإسلامى الذى يؤكد على الإله العادل الذى يطلب العدل من مخلوقاته.

الرأى السياسى الدينى والمعتزلة :

وأحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التى عاصرتها أو كانت قبلها، هو أن السياسة كانت تلعب دورا أقل عند هذه الفرق، فقد كان للمعتزلة وجهات نظر سياسية وكان معتزلة بغداد على صلة وثيقة بأولى الأمر وبالشخصيات النافذة فى الحكم فى الفترة من ٢٠٠ إلى ٢٣٥.

(١) فرق الشيعة للنوبختى ص ١٢.

لقد كتب المعتزلة عددا كبيرا من المؤلفات من وجهة نظر معاصريهم وهذا يساعدنا على فهم أفكارهم؛ ولأن المجالس الأولى لأبى هذيل كانت فى البصرة، فقد هبت عليها رياح التأثير من جهات شتى، وقبل أيام أبى هذيل كان ضرار بن عامر هو المهيمن على المجلس والكلام، ويمكننا تتبع الصلة بلينهما بتتبع وجهات نظر ضرار والرد عليها وكان هناك أيضا الجهمية الذين يشكلون جانب (أو كل) الموحدة الذين أثروا فى أبى الهذيل، خاصة فى أفكاره المتعلقة بالتوحيد ولا شك فى أن المرجئة المتعلمين كان لهم أيضا دور وكان الخوارج مناهضين لبنى أمية ولم يعودوا يتصدرون ساحة المعارضة بعد قيام الدولة العباسية سنة ١٣٢هـ وباستعارة المعتزلة مبدأ العدل من الخوارج يكون المعتزلة قد أخذوا أفضل ما فى فكرة الخوارج.

ونحن نعلم أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، كانا هما رائدى حركة المعتزلة وأن الأفكار السياسية العامة وكذلك الدينية التى خاض فيها المعتزلة قد استخلصت من فكر واصل فهو واضع فكرة المنزلة بين المنزلتين، وهى فكرة ارتبطت بفكر المعتزلة وهى فكرة مؤداها أن مرتكبى الكبائر (الذنوب الكبار) لا هم كفرة (كما ذهب إلى ذلك الخوارج) ولا هم مؤمنون (كما ذهب إلى ذلك المرجئة) وإنما هم فى مرتبة وسطى بين الإيمان والكفر أو هم فى منزلة (مرتبة) بين منزلتين : منزلة الكفر ومنزلة الإيمان، ولقد كان لهذه الفكرة أهمية كبيرة فيما انطوت عليه من مضامين سياسية، فقد كانت كما وضح نيبرج دعما للعباسيين ضد الأمويين، لكن هذه الفكرة مثلها مثل الفكرتين الأخريين (من بين أفكار خمس أساسية فى الفكر المعتزلى) : فكرة الوعد والوعيد، وفكرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ لم يكن لها دور كبير فى المناقشات الدينية المتعلقة بعلم الكلام.

وعالج المعتزلة عنصرين جديرين بالملاحظة فيما يتعلق بهذه التفاسير لهذه الأفكار القرآنية :

أولهما : أن المعتزلة بدوا وكأنهم قد وضعو فى اعتبارهم التفسير المقابل لتفسيرهم الذى كان متغلغلا بعمق لا فى التاريخ الإسلامى فحسب، وإنما فى فترة ما قبل الإسلام أيضا، ونعنى به (الجبر) أو فكرة القضاء والقدر من قوة أقوى من الإنسان، فالمعتزلة ببساطة أكدوا على قدرة الإنسان على صنع مصيره.

والعنصر الثانى الجدير بالملاحظة أن هذه التفسيرات التى قال بها المعتزلة قد جرى وضعها وصياغتها لتتمشى مع مبدأ (عدل) الله سبحانه، وهم بقولهم بأن الله (عدل)

وتركيزهم على هذا المبدأ، يعتبرون خلفاء للخوارج، لكن إيمانهم بالعقل كان مقترنا إلى حد ما بالتسليم، فقد كان منهم من يعتقد أنه من الممكن عن طريق العقل وحده وبصرف النظر عن الوحى معرفة أن الكبائر (الخطايا الكبيرة) تستحق أن يعاقب عليها وأن العقاب دائم لكن معتزلة آخرين وضعوا قيودا مختلفة، منها أن معرفة الله فقط هى التى يهدى إليها العقل، أما أوامر الله ونواهيه فلا مجال لمعرفتها بالعقل وحده.

لقد رأينا أن أحد مضامين أو مفاهيم مبدأ (العدل) عند المعتزلة أنه ما دام الإنسان يعاقب على خطاياه، فلا بد أن يكون مسئولا عنها، فالعبارة التى مؤداها أنهم جميعا ـ أى المعتزلة ـ ينكرون أن يفرض الله فرضا على إنسان «يكلفه» دون أن يكون لدى هذا الإنسان القدرة الكافية على القيام بهذا الفرض أو دون مقدرته على (القيام) بهذا الفرض[(١)].

ولقد أدت صياغة عقيدة (مسئولية الإنسان) فى عبارات دالة على (الاستطاعة أو القدرة إلى صعوبات من نوعها (من داخلها) فخصوم المعتزلة قد تناولوا فكرة (الاستطاعة) واستخدموها للتعبير عن وجهات نظرهم. فقد افترضوا أنه بالنسبة لكل (فعل) أو (عمل) ينسب عادة إلى الناس، خلق الله «الاستطاعة المطلوبة» أو القوة الضرورية أو الطاقة اللازمة فى الإنسان، لكنها كانت مجرد (استطاعة) أو (قوة) أو (طاقة) مخصصة لهذا (الفعل) أو (العمل) بالذات وليس لأى (عمل) أو (فعل) أو (شىء) آخر، فالإنسان لا (استطاعة) له على أى (فعل) آخر أو (عمل) آخر ككل ولا استطاعة له على ترك (فعل) أو التخلى عنه.

وهكذا تصبح وجهة نظر المعتزلة أكثر دقة، فللإنسان (استطاعة) على العمل أو الفعل، وله بحكم (استطاعته) ترك هذا العمل أو الفعل، ولكن هذه (الاستطاعة) لا تجبره على أداء هذا العمل، وبتعبير آخر إن الله أقدر الإنسان بقدرة أو سلطان لأداء عمل معين، لكن هذه القدرة أو هذا السلطان لا ينطوى على إجبار للإنسان على العمل، فهذه العقيدة تقرر أنه حيثما يحدث المراد تكون هى التى أوجبت أو حتمت أو فرضت الهدف المطلوب أو الرغبة المختارة أو الفعل المراد .. إلخ، وبعبارة أخرى، يكون جانبا الفعل الإنسانى : الداخلى أو العقلى أو الباطنى من ناحية والتنفيذى أو التطبيقى أو

(١) الملل والنحل ص ٩٧ الشهرستانى.
شرح الفقه الأكبر ص ١٤ الماتريدى.
الفرق بين الفرق ص ٨٥ البغدادى.
القضاء والقدر ص ١١٢.

العملى من ناحية أخرى قد تكاملا فى كل واحد متكامل لا انفصال فيه. وعلى هذا فعندما يحدث «الفعل المادى» تختفى (الاستطاعة) أو (القدرة)[١].

والمعتزلة ـ بوجه عام ـ يوقنون بأن الله هو القوى القادر وأنه مصدر كل قوة، لكن عند الخوض فى التفاصيل نجد بعضهم يشير لبعض الحدود أو القصور فى قداسته (سبحانه) فأبو الهذيل ومعه آخرون يؤمنون بقدرة الله على فعل الشر لكنه ـ أى الله ـ على المستوى العملى أو الفعلى ـ لا يأتى بشر بسبب حكمته ورحمته، بالإضافة إلى أن الإتيان بالشر نقص وقصور، وتعالى الله علوا كبيرا عن النقص والقصور، ومن هنا فمن غير الممكن أن نتصور أو نفترض أن الله يأتى بشر .

النظام وتطور مفاهيم الفعل الإنسانى:

وكان لإبراهيم بن سيار النظَّام (بتشديد الظاء وفتحها) اهتمامات مختلفة أدت به إلى الاتفاق مع أبى الهذيل فى خطوط التفكير الأساسية، وقد رفض النظام أن يكون لله (سبحانه) القدرة على الإتيان بالشر، بينما اعتقد آخرون أن لله القدرة على الإتيان بالشر لكن لا يستطيع استخدامها .

وعلى أية حال فمن الواضح أن النظام كان واحدا من أكثر المعتزلة عقلانية، فالله لابد أن يفعل ماهو أفضل للبشر، والله لابد أن يدخل الناس الجنة أو النار وفقا لمبادئ عادلة.

ويبدو أن النظام هو أول من تناول مسألة أنه ليكون للإنسان حرية الاختيار الخالصة لابد أن يكون أمامه اقتراحان (أو خياران) أحدهما يدعوه للاستمرار فى (هذا العمل) والآخر يدعوه للكف عن القيام (بهذا العمل)[٢].

بينما كان أبو الهذيل والنظام فى البصرة يضعان الأولويات الفلسفية فى اعتبارهما عند تعرضهما لقضايا الشر والجبر وغيرهما، كان بشر بن المعتمر المؤسس الشهير لمدرسة بغداد المعتزلية وأتباعه هناك (فى البصرة) يتداولون فيما بينهم هذه القضايا نفسها لكن من جوانب أقرب إلى الأبعاد الدينية والأخلاقية، وكان تناول بشر أكثر بساطة. بل على العكس، فإنه يبدو واضحا أنه متمسك بالاعتقاد التقليدى الذى مؤداه أن الله -سبحانه- على كل شىء قدير وهو مالك الحياة والموت، وأنه مكن الإنسان ومنحه الاستطاعة أو السيطرة على أمور كثيرة .

(١) القضاء والقدر ص ٥٠ مونتجمرى وات ترجمة د. محمد عبد الله الشرقاوى.
(٢) مقالات الإسلاميين ص ٣٥٠.

مدرسة بغداد وتحليل النشاط الإنسانى :

لقد شغل بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد نفسه بتحليل النشاط الإنسانى وأدى به هذا إلى الوصول إلى فكرة (التولد) أو (الفعل المتولد) وهى فكرة حققت شهرة كبيرة، أى الأثر الناتج عن الفعل الأول، أو الأفعال الناشئة عن الفعل الأول، وهى فكرة تعنى أن ما تولد عن فعل الإنسان هو من فعل الإنسان أيضا، وهذا يعنى أنه عندما يقذف شخص (س) حجرا ليصيب به (ص) فإن طيران الحجر هو من «فعل» الحجر نفسه، والإصابة والألم من فعل جسد (ص)، وهذا على عكس ما يعتقده بشر فى طيران الحجر، والجروح الحادثة والأورام الناتجة والآلام، كل هذا متولد من فعل (س) وهو قاذف الحجر[١].

وتضم قائمة الأمثلة التى ضربها : طعم الفالوذج «وهو نوع من الحلوى» بعد خلط مكوناته معا، السرور الناتج عن أكل شىء ما، الإدراك بفتح العيون، كسر اليد أو القدم بسبب السقوط، وصحة اليد وسلامتها وكذلك القدم بسبب الوضع السليم للعظام.

والنقد الموجه لهذه الأقوال يجب ألا يغفلنا عن حقيقة أن هذه الأفكار تؤكد ـ بشكل أساسى ـ على (قدرة) الإنسان أو (استطاعته) أن «يدير» أو «يهيمن» أو «يسيطر» وأن «يتخذ القرار» أو أن «يختار» أو أن «يقرر» ليس فقط فيما يتعلق بجسده، إنما أيضا فيما يتعلق بمجريات الأحداث فى «العالم الخارجى» أو فى «العالم الخارج عن ذاته» أو «فيما وراء جسده».

لقد تناول بشر فكرة قدرة الله وهيمنته الشاملة بشكل أكثر جدية مما أخذها به سائر المعتزلة، حتى أنه ليبدو وقد استخدمها بشكل أكثر دقة فى معالجة قضية (الشر) فلأن الله قادر ومهيمن، فهناك دائما ما يجعله يفعل ماهو أفضل (وبالتالى يعزف عن الشر) فما دام (جوده) و (كرمه) سبحانه لا ينفد، وما دام (جوده) و (كرمه) بلا حدود، فمما لا يعقل أن نتوقع أن هناك ماهو أفضل مما يفعله الله، فالخيرة فيما اختاره الله للبشر فى دينهم (ودنياهم)، والله القادر هو الذى يبعد عن البشر كل (عجز) أو (عدم استطاعة) تحول بينهم وبين تنفيذ أوامره واجتناب معاصيه. وبشكل عام، فالله -سبحانه- ليس مضطرا لفعل (ما هو أفضل) بالنسبة للبشر (فالله سبحانه قادر على كل شىء).

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٥٠ ـ القضاء والقدر ص ٨٠.

وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح، فما من أصلح إلا وفوقه أصلح، وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة، والمفكر قبل ورود السمع يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال.

اتجاهان :

ومن بين كل هذه العقائد المتباينة يمكن تتبع اتجاهين رئيسيين :

أحدهما: ينحو نحو مزيد من التركيز على قدرة الإنسان أو استطاعة الإنسان وكفاية اعتماده على نفسه (على ذاته)، فأن يقوم المرء بما هو واجب عليه وينال ثوابه بدخول الجنة نتيجة كفاحه ليس هذا بالنموذج الأمثل أو المثل الأعلى للحياة البشرية، فهذا - على العكس - ينطوى على بعض الاعتراف بالضعف الإنسانى، إذ يظهر الإنسان فى هذه الحال كمخلوق يحتاج للطف الله وغفرانه.

والاتجاه الثانى: وهو متمم ينحو نحو توضيح شىء من التحقق المبدئى (الأولى) لقدرة الله المطلقة وهيمنته الكلية، وبذلك - وبشىء من التوسع - تكون طرائق الله سبحانه وراء الفهم البشرى، فيكون فعل الله -سبحانه- غير خاضع للفهم البشرى، أو لا تنطبق عليه مفاهيم البشر عن العدالة والظلم وإنما تخضع أفعاله سبحانه - فقط - لحكمته، وبتعبير آخر فإن لفعل الله منطقا خاصا به ليس هو المنطق البشرى.

* وفكرة أن عقيدة السنة هى بين الجبر والقدر تعرض لها البغدادى فى كتابه حيث قال: إن العقيدة الصحيحة ليست هى الجبر وليست هى القدر.
* ويعد جهم بن صفوان مثالا للجبرية الخالصة؛ لأنه قرر أن الإنسان لا يعمل (لا يفعل) على الحقيقة وإنما على سبيل المجاز كما نقول: إن الشمس أشرقت والطاحونة تدور (مع أن الذى يديرها دابة).
* ومن ناحية أخرى فهذا التصنيف الثلاثى (القدر، الكسب، الجبر) لم يوجد بأى طريقة من الطرائق فى الكتابات الأولى كالفقه الأكبر ١، ٢ (تشير الأرقام لروايتين مختلفتين) ووصية أبى حنيفة وكتابات الأشعرى (مقالات الإسلاميين والإبانة).
* وعلى النحو نفسه فإن الاسم (جبرية) لا وجود له فى كتاب مقالات الإسلاميين، وفى كتاب الانتصار، وفى كتاب التنبيه للملطى، وفى كتاب

شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى وأعمال أخرى مشابهة، ولم يذكر البغدادى أية فرقة من فرق الجبرية، رغم أنه كان يصف فردا ما بأنه جبرى[١].

كان ضرار محاضرا ومعلما فى مجال الكلام والتوحيد وما وراء الطبيعة فى البصرة، التى كانت تعد مركزا فكريا فى العالم الإسلامى، وكان ضرار قريبا تماما من الجهمية لقول بشر بن المعتمر: إن إمامه هو جهم، بينما نسبه ابن الراوندى إلى المعتزلة ، ومع هذا فاتجاهات ضرار الفكرية فى كتب الفرق الإسلامية تبين أنه كانت له أفكار مستقلة.

إن تعلق المعتزلة بالعقيدة الإسلامية والدفاع عنها هو الذى وحد بينهم وكان الغرض من إثباتهم «الاختيار للعبد وقدرته واستطاعته لم يكن إلا إثبات عدل الله من آثام العباد، وكانوا الورثة للتوحيد الإسلامى حريصين كل الحرص على إثبات الوحدانية فى وجه الثانوية ومتبنى «الأقانيم» من المسيحيين من جهة ثانية، ذلك هو الذى ألجأهم، اعتصاما بالله وتنزيهه، فأثبتوا الصفات وقالوا: إنها عين ذاته وذات عين صفاته، وادعى الأشاعرة عليهم «إنكارهم التام للصفات وكانت مقالة الأشاعرة تقولا عليهم». وكانت نقطة الخلاف التى وزعت الآراء المذهبية هو فعل الله وهل فعل الله وهيمنته على الإنسان معلل بفعله ؟.

تعليل أفعال الله :

وفى تعليل أفعاله[٢] تعالى بالأغراض مذاهب ثلاثة :

الأول : أنها ليست معللة أصلا ولكن يترتب عليها مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الأشعرية النافين لتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض.

والثانى: أنها ليست بمعللة بأمور مباينة له تعالى، وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية.

والثالث: أنها معللة بأمور مباينة له تعالى عن ذلك وهو مذهب المعتزلة وإليه ميل صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الأشعرية[٣].

(١) القضاء والقدر ص ٦٥.

(٢) اعلم أن ما يترتب على الفعل من الأثر فمن حيث إنه نتيجة الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث إنه على طرفه ونهايته يسمى غاية ثم إن كان سببا باعثا لإقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة إلى الفاعل غرضا ومقصودا وبالنسبة إلى الفعل علة غائية، وقد يعتبر فى الغاية عدم السببية فهى أخص منها بالمعنى الأول ومباين للغرض والعلة الغائية.

(٣) حواشى وشروح العقائد العضدية ص ٩.

أفعـال العبـاد
بين المعتزلة والأشاعرة

الشهرستانى وتقريره لقضية الفعل الإنسانى

يقول الشهرستانى فى إثبات حدوث الكائنات بأسرها وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبائعيين والفلاسفة وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الإيجاد والخلق مذهب أهل الحق من أهل الملل وأهل الإسلام من الموجد لجميع الكيانات هو الله سبحانه، فلا موجد ولا خالق إلا هو، والفلاسفة جوزوا صدور الوجود من الله تعالى بشرط أن يكون وجود ذلك الغير مستندا إلى وجود آخر ينتهى إلى واجب الوجود بذاته، ثم هم مختلفون فى أنه هل يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد، فذهب أكثرهم إلى أنه واحد من كل وجه فلا يصدر عنه إلاواحد.

ثم اختلفوا فى ذلك الواحد فقال بعضهم: هو العقل، وقال بعضهم: هو العنصر ثم العقل [1].

واختلفوا فى المصادر عن المعلول الأول فقال بعضهم: هو النفس وقال بعضهم: هو عقل آخر، نفس وفلك هو جسم وكذلك يصدر عن كل عقل عقل حتى انتهى بالعقل الذى هو مدبر فلك القمر الفعال الواهب للصور على مركبات العالم.

ومن قدماء الأوائل من جوز صدور شىء متكثر من واجب الوجود واختلفوا فيه، فمنهم من قال هو الماء، ومنهم من قال هو النار، ومنهم من قال هو الهواء، ومنهم من قال هو أجسام لطيفة بسيطة تركبت، أو أجزاء صغار اجتمعت فحدث العالم، ومنهم من قال هو العدد ومنهم من قال هو المحبة والغلبة على ما قررنا تفصيل مذاهبهم فى الإرشاد إلى عقائد العباد.

وأما المجوس فلهم تفصيل مذهب حدوث الكائنات وسبب امتزاج النور والظلمة وسبب الخلاص، لكن اتفقوا على نسبة الخير والصلاح إلى النور ونسبة الشر والفساد إلى الظلمة.

وأما المعتزلة القدرية فأثبتوا للقدرة الحادثة تأثيرا فى الإيجاد والإحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتمادات والنظر والاستدلال والعلم الحاصل به بعض

(١) نهاية الأقدام ص ٥٤ .

الإدراكات وهى التى يجد الإنسان نفسه أنها تتوقف على البواعث والدواعى وورود التكليف بمباشرتها والكف عنها.

ووافقنا الفلاسفة على أن جسما ما أو قوة فى جسم لايصلح أن يكون مبدعا لجسم.

ووافقنا المجوس على أن الظلمة لا يجوز أن تحدث بإحداث النور.

ووافقنا المعتزلة على أن القدرة الحادثة لا تصلح لإحداث الأجسام والألوان والطعوم والروائح وبعض الإدراكات والحياة والموت ولهم اختلاف مذهب فى المتولدات وإنما أوردنا هذه المسألة عقيب حدوث العالم لأن الدليل لما قام على أن الممكن بذاته من حيث إمكانه استند إلى الموجد وأن الإيجاد عبارة عن إفادة الوجود، فكل موجود كن فاستند إلى إيجاد البارى -سبحانه- من حيث وجود والوسايط معدات لاموجبات وهذا هومدار المسألة [1].

مستويات الفعل الإنسانى

الكسب والاستطاعة والقدرة:

وتتفرق الفرق حول فعل العبد : يرى المعتزلة أن فعل العبد يقع بقدرته، وعند الأشاعرة أن الفعل واقع بقدرة الله وحدها. وعند الإسفراييني بالقدرتين بمعنى أن القدرتين تتعلقان جميعا بأصل الفعل. وعند القاضى الباقلانى قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية. وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله فى العبد كالمعتزلة. والفرق بينهما أن الله خلق القدرة فى العبد بالإيجاب عند الحكماء لتمام الاستعداد. وعند المعتزلة بالاختيار والإسفراييني يصوب رأى المعتزلة فيقول : إن أراد أن قدرة العبد غيرمستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة فهو قريب من الصواب، وأما مذهب القاضى الباقلانى فقريب من مذهب الأشاعرة لأنه أثبت أن نفس الفعل وكونه طاعة أو معصية من العبد، ولعل معنى كلامه أنه بالكسب ولايلزم حينئذ نقصان قدرة الواجب لأنا نقول كمال القدرة فى نفسها لاينافى تعلقها بحسب الإرادة على وجه يكون فيه مدخلية للقدرة الأخرى، وأما كون العبد لاقدرة له أصلا وهو رأى الجبرية فباطل لإبطال مسئولية الإنسان تحمل فعله، وتدور قدرة العبد حول مفهوم الكسب من معنى الكسب أولا لم يتفق الكلام أنه لا خالق سوى الله ولا تأثير إلا للقدرة القديمة وإن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون

(١) نهاية الأقدام ص ٥٥.

البعض كالهبوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وإن لم تعرف حقيقته. وقيل فى تعريفه: صفة تحصل بقدرة العبد المتعلقة بفعله الحاصل بقدرة الله ! وقريب منه ما قيل: إن أصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وكسبه. وقيل الكسب الفعل الذى يخلقه الله فى العبد ويخلق معه قدرة متعلقة به بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة وهو بعيد. وقيل: إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط كتعيين أحد طرفى الفعل والترك وترجيحه لا يلزم منهما وجود أمر حقيقى، فالأمر الإضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الأثرة والكسب وهو فى قوة قولهم هو مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع لأنه فى محل قدرته: وكل ما قيل لم تتبين به حقيقة الكسب مع أنا نجد من أنفسنا فرقا بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار، وتوضيح ذلك أنه لما بطل القول الجبرى المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لأفعاله بالدليل وجب التوسط فى العقيدة وهو أن أفعال العباد بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد بوجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب نجده من أنفسنا ولا نعرف حقيقته وليس بواجب أن يكون تعلق القدرة على وجه الاختراع دائما، إذ قدرة الله تعالى فى الأزل متعلقة بالأشياء من غير اختراع ثم تتعلق به نوعا آخر من التعلق فالفعل خلق لله، ووصف للعبد. وقدرة العبد: خلق للرب، ووصف للعبد وليست كسبا له هكذا يجب تحرير المقام لكل من الفريقين المتقدمين القائلين بالكسب والمعتزلة ومن وافقهم من القائلين بالاستقلال.

المعتزلة:

وأما المعتزلة الذين قالوا: إن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالا فهم فرقتان:

* معتزلة البصرة.
* معتزلة بغداد.

١- معتزلة البصرة:

فأبو الحسن البصرى وأتباعه ادعوا أن هذا الحكم ضرورى مركوز فى الطباع ومايذكر من الأدلة عليه فهو تنبيه، ولتوضيح المقام نقول: يرى الأشاعرة أن الدليل القائل لو كان العبد موجدا لأفعاله فلابد أن يتمكن من فعله وتركه وأنه يتوقف ترجيح فعله على تركه أو تركه على فعله ترى المعتزلة أن الترجح يقع بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفى المقدور، وعلى هذا يوافقون الأشاعرة فى قولهم بجواز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بالمقدور ويقع الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول مصطلح «الإيجاد» مع أن

هذا المصطلح يدور معناه حول الكسب وليس الخلق والاختراع، وبالتالى يصبح الحكم القائل: إن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالا نظريا ولهم عليه أدلة فهمها ساق أبو الحسن تنبيها على كون الحكم ضروريا. الفرق بين الضرورى وبين الحركات الاختيارية كالمشى على الأرض، والاضطرارية كالسقوط، وما ذلك إلا لأن الأولى بقدرته وإيجاده والثانية بخلافهما، وأيضا كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته ولا معنى للاختيار إلا ذاك، وأيضا الطالب العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب مايحدثه من الأمور، ومعنى ذلك أن هذه لاتفيد سوى أن للعبد قدرة تعلقت بهذا الفعل على حسب قصده واختياره ولا تفيد أن الفعل مخلوق له فلعل هذ التعلق على وجه الكسبية وإن كنا لانعرف حقيقته.

٢- معتزلة بغداد:

وأما غير أبى الحسن وهم القائلون بأن هذا الحكم نظرى فقد استدلوا بالمعقول والمنقول، أما المعقول فهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب وبطلت فائدة البعثة، أما لزوم بطلان التكليف حينئذ فلأن العبد إذا لم يكن موجدا لفعله لم يصح أن يطلب منه فعل ماليس بقادر على فعله بأن يقال له افعل ولا تفعل، وأما بيان لزوم بطلان التأديب فلأنه عبث، إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بإيجاد فعله، وأما بيان لزوم بطلان ارتفاع المدح والذم فلأنه لا فعل له حتى يمدح أو يذم، وأما بيان لزوم بطلان الثواب والعقاب فلأن العباد حينئذ لا أفعال لهم فلا وجه لاستحقاق الثواب والعقاب، وكذلك يقال فى لزوم بطلان البعثة واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم، ولو لم تكن أفعال العباد للعباد لم يبق فرق بين الفعل الذى اتفق الشرع والعقل على استحسانه والذى اتفق العقل والشرع أيضا على عدم استحسانه كالإيمان والكفر والإساءة إلى الفقير والإحسان إليه، وكفعل النبى ﷺ وفعل إبليس وكالتكلم بالدعاء والتضرع والتكلم بالفحش، ولو لم يتميز الفعل بالقدرة الاختيارية لكان العبد مجبورا لا قدرة له أصلا لأنا ننفى قدرة العبد وننفى تعلقها على وجه التأثير، ويصح القول على وجه التأثير أن العبد له قدرة تعلقت بالفعل وأنه صدر قصدا واختيارا، وإذا ما ثبت أن للعبد قدرته وقصده واختياره ثبت له عليه قدرة وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٨)﴾ [الزلزلة] وتلك نظرية فلسفية المسئولية والحق والواجب.

فقول المعتزلة يوجبون عليه وجوبا أخلاقيا ثواب المطيع وتعذيب العاصي على معنى أنه يقبح عقلا خلاف ذلك ونحن نرى ذلك. ونقول غير أن الأشاعرة يفرقون بين الوجوب العقلى والوجوب الشرعى فلا قبح فيه عقلا لأنه تعالى مالك يتصرف كيف يشاء. وكل هذا فى التجويز عقلا. وأما الوجوب الشرعى فمسلم لا ننكره، وأما التكليف وبعثة الرسل والتهديد والوعد والوعيد فيخلقها الله تعالى لتكون معدة للعبد لخلق الدواعى والإرادة فيه فيخلق الله الفعل بعد ذلك عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعى الذى خلقه الله عقيب التكليف يصير الفعل طاعة إذا كان كما طلب الشرع ومعصية إذا لم يكن كذلك ويكون علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا، ومع أن الأشاعرة جوزوا الوجوب العقلى وأجازوا بالوجوب الشرعى فتصبح عبارة لا سببا موجبا لامبرر لها سوى توسيع الخلاف، ثم يبالغ الأشاعرة فى تحميل رأى المعتزلة فيما لا طاقة له به ويرتبون عليه لوازم خرجت بالنقاش عن خطه العلمى وزجت نفسها فى تيه الصحراء ووسعت الفجوة بينها وبين المعتزلة. ولو نظرت إلى اللوازم لوجدت أنها تدخل فى أصول الإيمان لكنها اصطفت حول السوفسطائية، وتلك اللوازم هى :

١ - يلزم مذهب المعتزلة أيضا أن ما علم الله عدمه من العبد فهو ممتنع الصدور عنه وإلا انقلب العلم جهلا، وما علم وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد لما تقدم قبله وهذا يبطل الاختيار.

٢ - ويلزم مذهب المعتزلة أيضا أن ما أراد الله وجوده من أفعال العباد واقع قطعا وما أراد عدمه لم يقع قطعا فلا قدرة له على شىء منهما أصلا.

٣ - ويلزم مذهب المعتزلة أيضا أن الفعل عند استواء الداعى إلى الفعل والترك يمتنع وعند رجحان أحدهما يجب فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به.

٤ - ويلزم المعتزلة أيضا أن التكليف واقع بمعرفة الله إجماعا، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وهو محال؛ لكون التكليف به ضائعا لا طائل تحته وإن كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها فى صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والإرادة غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارٍ عن الفائدة.

وقد أجابت المعتزلة على تلك الإلزامات ثم ناقضها الأشاعرة، وهذه مقالات

ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب وأوضح ما فيها أنها باطلة. ولو تركوا ذلك الجدل الكلامى لوحدهم المنهج كما وحدهم الموضوع وكما قاله الشافعى، وما أفسد الناس إلا منطق أرسطو.

إرادة الله تعالى كسب العبد :

فعل العبد وإن تعلق به كسبه فهو بإرادة الله تعالى؛ لأن كل كائن مراد له وماليس بكائن ليس مرادا له تكوينه فهو تعالى مريد للشر من الكفر وغيره من باقى المعاصى، كما أنه مريد للخير من الإيمان وغيره من الطاعات، فلو لم يكن مريدا له لم يقع، وقد اتفقوا على إسناد الكل إليه على وجه الإجمال فيقال هو مريد لجميع الكائنات. واختلف فى الإسناد التفصيلى فمنعه بعضهم والمنع قائم لديهم على تفسير الإرادة بالأمر فقالوا: لا يقال: يريد الكفر والفحش والظلم لإيهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر مأمور به لأن مذهب ذلك البعض : أن الإرادة هى الأمر. فيوجد الإلباس وعند اللبس يجب التوقف عن الإطلاق إلى أن يثبت الإطلاق عن الشارع ولا توقيف فى الإسناد تفصيلا. وهذا كما يصح أن يطلق عليه أنه خالق كل شىء ولا يقال: إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا، وكما يقال له ما فى السموات والأرض، ولايقال له الزوجات والأولاد لإيهامه إضافة غير الملك له، ومنهم من جوز أن يقال : الله مريد للكفر والفحش ؛ معصية معاقبا لمرتكبها. وتسمية بعض الأفعال شرا بالنسبة إلى تعلقه بنا، لا بالنسبة إلى صدوره منه، لأن خلقه الشر قبيح ! إذ لا قبح منه تعالى. وقال المعتزلة هو مريد لجميع أحواله. وأما أفعال العباد فما كان منها واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه، وما كان حراما فبالعكس. والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه. والمباح لا تتعلق به إرادة، ولا كراهة، وكذلك أفعال غير المكلفين. ورفضه بعضهم لأن فيها قياس الغائب على الشاهد. وحقيقة مذهب المعتزلة أن ما أراده الله إرادة بذاته وذلك فى أفعاله وبعض أفعال عباده يمتنع تخلفه وأراد أن يفعله العباد باختيارهم فتخلفه جائز؛ لأن إرادته من العبد لابتلائه هل يطيعه أم لا والابتلاء لا يتصور إلا مع تجويز الطرفين لا الجبر، ولهذا فسر بعض المعتزلة الإرادة بالأمر وتخلف المأمور به عن الأمر جائز اتفاقا.

الأشاعرة :

الدليل على أنه مريد لجميع الكائنات بأسرها عقلى ونقلى، أما العقلى فإنه خالق لها بقدرته لاستنادها إليه ابتداء من غير إكراه فيكون مريدا لها ضرورة، ومفهوم الإرادة

لديه هى الصفة المخصصة أحد طرفى الفعل والترك. وأيضا قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع فى وقت دون وقت من مخصص وهو الإرادة. وأما أن ليس بكائن فليس بمراد له تعالى تكوينه فلأن ماليس بكائن يعلم الله أنه لا يقع فيكون مستحيل الوقوع. وما علم الله أنه مستحيل وقوعه يستحيل أن يريده بالضرورة وأيضا لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا، فيلزم: عجزه وقصوره عن تحقيق مراده. وأيضا العالم باستحالة الشىء لا يتصور منه صفة مرجحة؛ لان أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة إذن. ورد على أن عدم إيمان الكافر مراد الله تعالى، مع كونه واجبا هل يختلف هذا المعنى عن القول بالجبر؛ وأيضا ماعلم الله وجوده كإيمان المؤمن فأحد طرفيه واجب والأخد ممتنع ودفع بأن هذا الإيراد إنما جاء من حمل الطرفين على الأثر الدائر، وأما إذا كان أحد الطرفين معينا وهو الطرف المستحيل فلا، إذ عدم تصور الصفة المرجحة للطرف الممتنع ظاهر بخلافه فى الطرف الواجب فإن الوجوب أثر العلم، والعلم يتبع الوقوع، والوقوع أثر الإرادة القديمة، ويدل أيضا على كل من القضيتين الإجماع من السلف والخلف على إطلاق. ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وعدم تقيدها لانه وارد فى تعظيم الله تعالى وهو مروى عن النبى ﷺ وتلقته الأمة بالقبول فهو مؤيد الدليل أو الدليل مستقل واعترض على الدليل للقضية الثانية بأن خلاف المعلوم مقدور فى نفسه والمقدور إذا كان متعلق الصحة يجوز أن يكون مرادا وإن علم لا يقع ألبتة وبأن من أخبره النبى ﷺ بأن فلانا يقتله ألبتة يعلم ذلك قطعا مع أنه لايريد قتله، ويدفع هذا كله بأن الإرادة هى الصفة المخصصة، وأما الذى أورده فليس بإرادة ولعله تمن. وأما النقلى فكثير من الآيات والأحاديث فمنها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ ﴾ إلى قوله: ﴿ مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴿١١١﴾ ﴾ [الأنعام]. ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ ﴿١٢٥﴾ ﴾ [الأنعام]، ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي ﴾ إلى قوله: ﴿ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ﴿٣٤﴾ ﴾ [هود] ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الأنعام] ﴿ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ ﴿٩﴾ ﴾ [النحل]. ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الدُّنْيَا ﴿٨٥﴾ ﴾ [التوبة]. ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴿٥٦﴾ ﴾ [القصص] إلى آخر الآية وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴿١٤﴾ ﴾ [السجدة] ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ﴿١٥٥﴾ ﴾ [الأعراف]، ﴿ مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ ﴿١٨٦﴾ ﴾ [الأعراف].

والمعتزلة تمسكوا بدعواهم بعقلى ونقلى. فالعقلى:

١ ـ لو كان تعالى مريدا للكفر من الكافر وقد أمره بالإيمان لكان هذا الأمر عبثا وسفها وهو على الله تعالى محال.

٢ ـ أما لزوم العبث فلأن الأمر بخلاف مايريده يعده العقلاء سفهيا. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

٣ ـ وأيضا إرادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح. وأيضا العقاب على ذنب أراده الله ظلم يجب تنزهه عنه.

٤ ـ وأيضا لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة، إذ الطاعة تحصيل مراد المطاع.

٥ ـ وأيضا لو كان مرادا لكان قضاء فيجب الرضا به.

رد الأشاعرة على المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد ـ وهو دليل ساقط ومرفوض لدى المتكلمين كقولهم: وربما فرض الأمر امتحانا ولقولهم: إن هذه صورة أمر لا أجر إلخ، وهكذا يأتى دورهم حول التلاعب بالألفاظ دون بحث منهم فى مساحات الألفاظ، ورد الدليل الأول بالمنع إذ ربما لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمور به كالسيد إذا أمر العبد امتحانا له هل يطيع أم لا فإنه لا يريد منه شيئا من الطاعة، أو اعتذر عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه لايريد منه العصيان كالمكره على الأمر بقتل ولده وربما يقال: إن هذه صورة أمر لا أمر حقيقى فيجاب بأنه قد يامر بالشىء إذا علم لا يحصل وكان فى الأمر به فائدة بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق به أصلا. ويجاب عن الثانى بأنه لا قبيح منه، غاية الأمر أنه خفى علينا جهة حسنه، وعن الثالث بأنه لاظلم لأنه تصرف فى ملكه وعن الرابع بالمنع، فإن الطاعة موافقة الأمر لأنها تدور معه علمت الإرادة أم لا، وعن الخامس بأنه مقضى لا قضاء، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضى. ومما قيل ردا على الأشاعرة للمعتزلة أن معنى الرضى بصفة من صفات الله تعالى فيكون المراد الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فى الصواب أن يجاب بأن الرضى بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر أو بما فى شرح الكشاف من أن الرضى بالكفر إنما يكون كفرا إذا كان مع الاستحسان وعدم الاستقباح بخلاف الرضى بكفر الكافر مع استقباحة قصدا إلى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية: ﴿ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [يونس] وأجيب أن رضى القلب بفعل الله بل بصفته أيضا ما لاشك فى

صحته، ثم إن الرضى بمتعلقاتها من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث هو قضاء، ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضى الأول هو الأصل والمنشئ للثانى اختير هذا الطريق.

ومن أدلة المعتزلة أنه لو أراد الكفر وخلاف مراد الله ممتنع. ويعتبر الأمر بالإيمان تكليفا بما لايطاق؛ لأن الإيمان ممتنع الصدور، والجواب عن هذا الاستدلال أن الذى يمتنع التكليف به هو الذى لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة إما لاستحالته فى نفسه وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان فى مجارى العادات لا مايكون مقدرا فى نفسه يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة وإن لم يكن مقدورا بالفعل للكافر؛ لأن القدرة مع الفعل وعدم المقدورية بهذا المعنى لا تمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة، فالتكليف مرجعه إلى التمكن من الفعل بحيث تجوز مباشرته له ويصح له أن يحصله بأن تتعلق به قدرته فإن القدرة المصححة للتكليف هى صحة وقوع المكلف به من المكلف، وأما القدرة بمعنى الصفة المؤثرة فى الفعل فهى مع الفعل قبل ذلك الفعل قطعا استعملت الأشاعرة مصطلح القدرة الكامنة وهى قدرة العبد على الفعل وهذا رأى اعتزالى.

التكليف ومسئولية الإنسان

كان مشركو العرب يقولون للنبى ﷺ: لا يصح لك تكليفا بترك الإشراك لأن أفعالنا كما تقول كائنة بإرادة الله تعالى وتقديره فإشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فلا يصح التكليف يقول تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩﴾ [النحل] حينئذ ليخلو هذا القول منهم من معتقداتهم حقيق أو لا، أن كانوا يعتقدون أن العبد مستقل بأفعاله وموجد لها فإن كان هذا فهو اعتذار منهم عن إشراكهم، وأما الاعتذار فلا يصح لأن كون الفعل بمشيئة الله تعالى وتقديره لا يخرجه عن اختيار العبد إلا على طريقة الجبر الصرف وغاب عنهم أن العبد يكتسب أفعاله فلا يخرجه كسبه عن مكنة العبد واختيار بعد تعلق علم الله وإرادته بأن العبد يفعله بقصده وكسبه الاختيارى، وهذا القضاء هو الذى تعلق بإشراكهم وهو لايكون عذرا لهم فى ارتكابهم ذلك، واعتقادهم أنهم مجبورون جبرا صرفا لأن الجبر الصرف ليس حاصلا يدل على ذلك، رد الله عليهم فى آخر الآية فلو كان القضاء المتعلق بإشراكهم هو القضاء الحتمى المراد من قوله تعالى : ﴿ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام] لما رد عليهم ذلك، وعلى هذا لا يصح الاحتجاج بالقضاء والقدر لفسق الفساق إذ ليس القضاء والقدر بالمعنى الذى قدمناه جبرا صرفا، كما قال الإمام على -رضى الله عنه وكرم الله وجهه- للسائل حين سأله بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال:

والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا قلعة إلا بقضاء الله وقدره. فقال السائل: عند الله أحتسب عنائى ما أرى لى من الزجر شيئا فقال مه أيها السائل. عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين فقال السائل: كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن إلى أن قال: إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا فقال السائل وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۝٢٣﴾ [الإسراء] من هذا تعرف أن عليا -رضى الله عنه وكرم الله وجهه- جعل القضاء قسمين: حتميا وغير حتميا وهو يؤيد ماقلنا والتكليف صحيح من عقيدة القضاء والقدر؛ لأن التكليف يصح عند وجود الاختيار ولا شك فى وجوده والاختيار لا ينافى القضاء والقدر.

رأى الشيخ الظواهرى فى معنى القضاء والقدر[1]:

قالت الفلاسفة : صور جميع الموجودات كلية كانت أو جزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى عالم العقل بإيداع الواجب إياها لكن لما كان إيجاد الصور المادية منها بطريق الاجتماع ممتنعا لامتناع قبول المادة لصورتين معا فضلا عن أكثر وكان الوجود الإلهى مقتضيا لتكميل المادة بإخراج ما لها بالقوة من تلك الصور إلى الفعل، قدر بلطيف حكمته زمنا تخرج فيه تلك الصور من القوة إلى الفعل فالقضاء عندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة. والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة وأنهما عند المتكلمين قد يطلقان بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى: ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۝١٢﴾ [فصلت] وقوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا ۝١٠﴾ [فصلت] فعلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية أيضا بقضاء الله وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند المعتزلة فهل يخلق العبد استقلالا، وهذا المعنى هو المتنازع فيه. وقد يطلقان بمعنى الإعلام والتبيين كما فى قوله تعالى : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ ۝٤﴾ [الإسراء] وقوله: ﴿ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ ۝٦٠﴾ [الحجر] أى أعلمنا وكتبنا فى اللوح المحفوظ، فعلى هذا جميع الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدرعندنا. عند غيرنا مطلقا. وقد يطلقان

(١) التحقيق التام فى علم الكلام ص ١٣٣.

بمعنى الإيجاب والإلـزام كـمـا فى قـولـه: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (٢٣) [الإسراء] وقوله: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ﴾[الواقعة] فعلى هذا تكون الواجبات بقضاء الله وقدره دون الباقى، فالقضاء عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هى عليه فيما لايزال، والقدر هو إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها وهو رأى المتكلمين فيهما، فعند الفلاسفة القضاء عبارة عن العلم بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العينى بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى أفعال العباد الاختيارية الصادرة عنهم بالمعنى الذى رآه الأشاعرة ويثبتون علمه بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم، وتفسير الإمام على للقضاء والقدر بالأمر والحكم إما أن يرجع إلى صفة الكلام أو إلى صفة العلم وهو أحد المعانى.

يقول الشيخ محمد الحسينى الظواهرى(١): بناء على ماقدمناه أن القضاء لا يسلب المكلف اختياره أصلا ولا يصح الاحتجاج به فى عدم التكليف كما بيناه بوضوح ولنرجع إلى الإجابة على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) [الذاريات] فنقول: وجه الاستدلال بهذه الآية بأنا لانسلم أن مابعد لام الفرض يكون مرادا ولئن سلمناه نمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم إلى بدليل قوله تعالى بعده: ﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴾ (٥٧) [الذاريات] فكأنه قال وما خلقتهم لينفعونى بل لآمرهم بالعبادة أو ليتذللوا إلى، أما بالنسبة للمطيع فظاهر وأما بالنسبة للعاصى فبشهادة الفطرة على تذلله لله وإن ظلم وكفر. وفهم جماعة أن معنى الآية ليكونوا عبادا لى فتكون الآية على عمومها على أنه بعد هذا يعارض ظاهرها قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا ﴾ (١٧٩) [الأعراف] ودفع التعارض بما قدمناه فى معناها وحيث علمت البرهان على عموم إرادته تعالى وشمولها لكل كائن وعلمت أن للعبد اختيارا وأن قدرته تتعلق بالفعل لا على وجه التأثير صدقت لا يعجزك فهم الآيات على وجه سائغ فى معناها والله يهدينا إلى سواء السبيل، وأما الماتريدية فقالوا: إن الملجئ للأشاعرة لجعل تعلق قدرة العبد بالفعل

(١) التحقيق التام فى علم الكلام ص ٨٤.

لا على وجه التأثير «وهذا غير معقول فإن تعلق القدرة بالمقدورلا يعقل منه إلا التأثير. هو برهان وجوب استناد كل الممكنات إلى القدرة القديمة ابتداء وهذا الملجئ غير صحيح فإن تلك البراهين إنما تلجئ لو لم يكن عمومات تحتمل التخصيص، فأما إذا كان عمومات تحتمل التخصيص ووجد ما يوجب ذلك التخصيص فلا تكون تلك البراهين ملجئة، والأمر كذلك هنا وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص ولها مخصص وذلك المخصص أمر عقلى وهو أن إرادة العموم منها تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهى، وما ذكر من العقليات ليس شىء منها لازما لتخصيص، كما يعلم بالتأمل، كيف ولو تم شىء منها ملجئ إلى أن تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير لاستلزم بطلان التكليف؛ لأن التعلق بلا تأثير لا ينفى الجبر لأن الموجب للقول بالجبر ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد فى إيجاد الفعل أصلا واعتقاد الجبر باطل وملزوم الباطل باطل، فملزوم الجبر وهو اعتقاده أن لا تأثير لقدرة العبد فى إيجاد الفعل باطل، ولهذا صرح محققو المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا الجبر وأن الإنسان مضطر فى صورة مختارة، وحيث تبين أن البراهين العقلية لم تسلم من القدح لأنها لم تسلم من الجبر(١).

فى رأى الماتريدية فلم يبق عندنا ـ الشيخ الظواهرى «معاشر الماتريدية» مانع من تأثير قدرة العبد فى الفعل لأننا لم نجد مايمنع من ذلك عقلا بل قد وجد مايدل على انتفاء المانع، فإن العبد العاقل لو أعلمه الله -سبحانه وتعالى- أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل لما أمر به من الخير والترك لما نهى عنه من الشر كلفه بإتيان الخير ووعده عليه الثواب وكلفه ترك الشر وأوعده عليه العقاب بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصا فى الألوهية، إذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقدور أنه تعالى كما أعلمنا بعض معلوماته تعالى تفضلا منه -سبحانه وتعالى- فإن قال قائل : «إن فرقا بين الخلق لأن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (٣) [فاطر] بخلاف العلم فقد ورد فى القرآن إثبات العلم للعباد فى غير موضع قلنا له إقدار العبد على بعض المقدورات تفضلا لا يوجب نقصا فى الألوهية لأنه فعله باختياره فهو غير ملجئ ولا مقهور فيه وهو شىء قليل بالنسبة لمقدوراته لحكمة هى صحة التكليف واتجاه الأمر والنهى، ومع هذا لا تنقطع نسبته إليه تعالى بالإيجاد لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بإقدار الله تعالى له وتمكينه إياه منها، غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل إليه بالإيجاد وقطعها عن العباد

(١) نفس المرجع ص ١٣٦.

بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (٤٩)﴾ [القمر]، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (٩٦)﴾ [الصافات] وهذه النسبة إليه تعالى وقطعها عن العباد لا تضر فيما قدمناه لأن المنسوب إليه تعالى الإيجاد الاستقلالي، وأما إيجاد العبيد فهو إيجاد غير استقلالي فلنفي الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص، أي تخصيص عموم الكل بالدليل العقلي ونفي الجبر المحض وتصحيح التكليف لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم كما تقوله المعتزلة لإيجاد بل يكفي لنفيه أن يقال جميع مايتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات إنما يوجد بخلق الله تعالى وكذا التروك التي هي أفعال النفس لأن الترك كف النفس عن الميل إلى الشيء وعن الداعية التي تدعو إليه وعن الاختيار له إنما توجد الجميع بخلق الله تعالى لا تأثير بقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى فيه هذه الأمور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل طالبا إياه توجها لا يلابسه شوب توقف، فإذا أوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقيبه فيكون منسوبا إليه تعالى من حيث هو حركة لأنه -سبحانه وتعالى- المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها ويكون منسوبا إلى العبد باعتبار كونه أني مثلا. وخلق الله هذه الأمور في القلب ليظهر من المكلف ماسبق علمه تعالى بظهور منه من مخالفة أو طاعة، وليس للعلم خاصية التأثير حتى يكون مجبورا ولا خلق هذه الأشياء فيه يوجب اضطراره إلى الفعل؛ لأنه أقدره فيما يختاره ويميل إليه عند داعية تدعو إليه على العزم على فعله أو تركه ولا اضطرار مع الإقدار على العزم على كل من الفعل أو الترك، إذ إن من المتعارف المسلم به ترك الإنسان لما يحبه ويختاره وفعل شيء وهو يكرهه لخوف من سطوة جبار أو حياء ممن يحله ويؤثر امتثال أمره ونهيه، ففي ذلك العزم فالكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه ومدحه وذمه وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف هذا الأمر الواحد أعني العزم المصمم وحسن هذا العزم لا يكون إلا بتوفيق منه تعالى تفضيلا. هذا هو رأى الماتريدية.

يقول الشيخ محمد الظواهري مقارنا بين المعتزلة والماتريدية: أطلنا الكلام لأننا لم نر من حرره إلا القليل، فالحمد لله رب العالمين وهذا رأى يصحح التكليف بمثل ماصححه به المعتزلة إلا أنهم قصروا المسافة فجعلوا التأثير للعبد في العزم فقط وهو كلام إلى الخطابية أقرب، ونقول لهم: الجبر ينفي بمدخلية العبد بغير التأثير؛ لأن الجبر عدم المدخلية للعبد بالمرة؛ فقول البعض أن العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر فيهما منه أن المنافي للجبر هو المدخلية على وجه التأثير مخالف للواقع لأن الجبر بعدم

المدخلية أصالة ومذهب الحكماء أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه بطريق الإيجاب لتمام الاستعداد على ما هو المذهب وعند المعتزلة يخلق العبد أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه بطريق الاختيار كما تقدم، وهذا كله لتصحيح التكليف ونفي الجبر المحض.

رأى الشهرستاني في التمييز بين الخلق والكسب

أن الخلق هو الموجود بإيجاد الموجد ويلزمه حكم وشرط، أما الحكم فإنه لا يتغير الموجود بالإيجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة.

وأما الشرط أن يكون عالما به من كل وجه.

والكسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه حكم وشرط.

أما الحكم فأن يبتغي المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة.

وأما الشرط فأن يكون عالما ببعض وجوه الفعل أو نقول يلزمه التغيير ولا يشترط العلم به من كل وجه.

وهذا تحقيق ما قاله الأستاذ الإسفراييني أن كل فعل وقع على التعاون كان كسبا للمستعين.

وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به الخلق هو وقوع الفعل بقدرته مع صحة انفراده به، وهذا أيضا شرح لما قاله الأستاذ أبو بكر الباقلاني أن الكسب هو أن تتعلق القدرة به على وجه ما إن لم تتعلق به من جميع الوجوه، والخلق هو إنشاء العين وإيجاد من العدم فلا فرق بين قوليهما وقول القاضي إلا أن ماسمياه وجها واعتبارا سماه القاضي صفة وحالا.

ونجا أبو الحسن -رحمه الله- حيث لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا أصلا غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة والكل من الله تعالى.

وغلا إمام الحرمين، حيث أثبت للقدرة الحادثة أثرا هو الوجود غير أنه لم يثبت للعبد استقلالا بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر ثم تتسلسل الأسباب في الترقي إلى الباري -سبحانه- وهو الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب وإنما سلك مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسايط الأعلى في القوابل الأدنى وإنما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر والجبر على تسلسل الأسباب ألزم، إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة والصور كلها على المواد من واهب

الصور جبـرا حتى الاختيار على المختـارين جبر والقدرة على القادرين جبـر، وحصول الأفعال من العبـاد عند النظر إلى الأسباب جبر، وترتيب الجزاء على الأفـعال جبر وهو كالمرض يحـصل عند سوء المزاج وكالسلامـة تحصل عند اعتدال المزاج وكـالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة وكالصورة تحصل فى المرآة عنـد التصقيل. فالوسايط معدات لا موجدات، وما لـطبيعة الإمكان فى ذاته استحـال أن يكون موجدا على الحقيقـة كما بينا.

أما شُبَه المعتـزلة فتنحـصر فى مسـلكين أحدهما مـدارك العقل والثـانى مدارك السمع.

أما الأول فـقالـوا: الإنسان يحس من نفسه وقـوع الفعل على حـسب الدواعى والصـوارف فـإذا أراد الحركـة تحـرك وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جـحـد الضرورة فلولا صـلاحية القدرة الحـادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسـه ذلك. قالوا وأنتم وافقتمونا عـلى إحساس التفرقة بين الحركة الضرورية والاخـتيارية ولم يخل الحال من أحد أمرين؛ إمـا أن يرجع إلى نفس الحركتـين من حيث إن إحداهما واقـعة بقدرته وغيره، وإمـا أن يرجع إلى صفة فى القادر من حـيث إنه قادر على إحداهما غـير قادر على الثانيـة فإن كان قادرا فـلا بد له من تأثير فى مقدوره، ويجب أن يتـعين الأثر فى الوجود لأن حصـول الفعل بالوجود لا صفـة أخرى تقارن الوجود وماسـميتموه كـسبا غيرمعـقول فإن الكسب إما أن يكون شيـئا موجودا أو لم يكن شيئا مـوجودا، فإن كان شيئا موجودا فقد سلمتم التأثير فى الوجود وإن لم يكن موجودا فليس بشىء.

وأكدوا ما قالوه بقولهم إثبات قدرة لا تأثـير لها كنفى القدرة فإن تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم ولا يجد الإنسان تفرقة بين حركتين فى أن إحداهما مقدورة والثانية غير مقدورة.

قلنا: وقوع الفـعل على حسب الدواعى ممنوع بل هو نفس المتنازع فيـه، ودعوى الضرورة فيه غيـر مستقيم لمخالفتنا إياكم فى ذلك ولانتقـاضه عليكم طردا وعكسا، فإن أفعال النايم والساهى والغافل لم تقع على حـسب الدواعى وهى منسوبة إلى العباد نسبة الإيجاد عندكم، وكـثير من الأعـراض تقع على حسب الدواعى وهى غيـر منسوبة إلى العباد نسبة الإيجاد عندكم بالاتفـاق كالألوان التى تحصل بالصبغ، والطعوم التى تحصل بالمزاج، والحرارة والرطوبة والبـرودة واليبوسة عـند تقريب الأجرام بعضـها من بعض، والشبع عند الطعام والرى عـقيب الشرب، والفهم عند الإفهام إلى غـير ذلك مما أجرى الله تعالى العادة به فـلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل مطـرد، وأنتم مدفعون إلى إيراد حجة على نفس ماتنازعنا فيه وهو إثبـات تأثير القدرة الحادثة فى الوجود من حيث وجود مـا ذكرتموه من التـفرقـة بين الحركـتين، أما الوجـدان فمـسلم لكن لم قلتم أن

أحدهمـا موجود بالقدرة الحـادثة، فإنا قد بينا أنها راجـعة إلى أمرين إما إلى صـفة فى المحل وإما إلى حال فى الحركة وفصلناهما أحسن تفصيل «وبالجملة الإيجاد غيرمحسوس ولا يدرك بإحساس الـنفس ضرورة فقد وجدنا التـفرقة بين الحركـتين والحالتين مـرجعا ومرادا غير الموجود أليس من أثبت المعدوم شيئا عندكم مارد التفرقة إلى العرضية واللونية والحركية فى أنها بالقدرة الحادثة فإنها صفات نفسية ثابتة فى العدم ولا إلى الاحتياج إلى المحل فإنها فى الصفات التابعة للحدوث؛ فلذلك نحن لانردها إلى الوجود فإنها من آثار القدرة الأزليـة ونردها إلى ما أنتم تقابلونه بالثـواب والعقاب حـتى ينطبق التكليف على المقدور والمقـدور على الجزاء، والدواعى، والصوارف أيضـا تتوجه إلى تلك الجهـة فإن الإنسان لايجـد فى نفسه داعية الإيـجاد ويجد داعية الـقيام والقعود والحـركة والسكون والمدح والذم، وهذه هيـئات تحصل فى الأفـعال ضـرورة الوجود وتـتميز عـن الوجود بالخصوص والعموم فـإن شئت سميتها وجوها واعتـبارات، وبالجملة لا تنزل فى كونها مـعقـولة عن درجة الاخـتـصـاص بـبعض الجـائزات الذى هو من أثر الإرادة والإحكام والإتقان هو من أثر العلم وكون الصيغة أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا بالإرادة.

والسر الذى دفعنا إلى ذلك عموم تعلق قدرة البـارى -سبحانه وتعالى- وقادريته واستدعـاؤها أعم صفات الفعل وخصوص صـلاحية القدرة الحادثة واستدعاؤها أخص صفـات الفعل، فإن الفـعل كان مقـدورا للبارى -سبحـانه وتعالى- قـبل تعلق القدرة الحادثة، أى هى على حـقيقة الإمكان صلاحـية والقدرة على حقيقة الإيجاد صـلاحية ونفس تعلق القدرة الحادثة لم تخرج الصلاحيتين عن حقيقتهما؛ فيجب أن تبقى على ما كانت عليـه من قبل من كل ما يضـاف إلى كل واحد من المتـعلقين ما هو لايق، فـالوجود من حيث هو وجـود إما خير مـحض وإما لا خير ولا شـر انتسب إلى البارى -سبـحانه- إيجادا وإبداعا وخلقا والكسب المنقـسم إلى الخير والشر انتسب إلى العبد فـعلا واكتسابا وليس ذلك مخلوقا بين خالقين بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين أو مقدورين متمايزين لا يضاف إلى أحد القادرين ما يضاف إلى الثانى.

ثم نقول: نحن نعكس عليكم الدليل فـنستدل على أن الحركات ليـست مخلوقة للعباد بوقوع أكثرها على خلاف الدواعى والقصود، فإن الانسان إذا أراد تحريك يده فى جهة مخصوصة على حد مضبوط عنده مـثل تحريك إصبعه على خط مستقيم لم يتصور ذلك من غيـر انحراف عن الجهة المخـصوصة وكذلك لو رمى سـهما وقصـد أن يمضى فأخطأ أو رمى حجـرا فأصاب موضعا وأراد أن يصيـب فى الرمى ثانيا لم يتأت له ذلك ويستمـر ذلك فى جميع الصناعات المبنية على الأسـباب فإن الاستداد والانحراف فـيها

مرتب على حركات اليد، والإنسان قاصر القدرة على تسديدها على حسب الداعية فإذا وجدنا الدواعى ولم نجد التأتى ووجد التأتى ولم توجد الدواعى علمنا أن اختلاف الأحوال والحركات دالة على مصدر آخر سوى دواعى الإنسان وصوارفه.

ومما يوضحه أن القدرة على الشيء قدرة على مثله وعلى ضده عند الخصم فلو كانت الحركة الأولى تحدث بإحداثه لكان قادرا على مثلها أو على ضدها مثل ماقدر على الأولى ولكانت الحركات تختلف أصلا عند اجتماع الدواعى.

المسلك التالى لهم فى إثبات الفعل للعبد إيجادا قولهم التكليف متوجه على العبد بـ افعل ولا تفعل فلم تخل الحال من أحد أمرين: إما أن لا يتعلق من العبد فعل أصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ومع كونه سفها يكون متناقضا فإن تقديره افعل يا من لا يفعل، وأيضا فإن التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا ممكنا من المطلوب منه وإذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب، وأيضا فإن الوعد والوعيد مقرونان بالتكليف والجزاء مقدر على بالفعل والترك فلو لم يحصل من العبد ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل وأنت لاتفعل ثم إن فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على مالم يفعل وهذا خروج عن قضايا الحس، فضلا عن قضايا المعقول حتى لايبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب.

قالوا: ودع التكليف الشرعى جانبا أليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالأمر والنهى وإحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازاة على ذلك، ومن أنكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد فلا يناظر إلا بالفعل مناظرة السفسطائية فيشتم ويلطم فإن غضب بالشتم وباللطم وتحرك للدفع والمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئا ما وإلا فما غضب وتألم منه وأحال الفعل عليه وإن تصدى للمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل فعلا يوجب الجزاء والمكافأة.

والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما الإلزامات على مذهبهم، والثانى التحقيق على موجب مذهبنا.

الأول أن نقول عينوا لنا ما المكلف به وما المطلوب بالتكليف فإن إجمال القول بأن التكليف متوجه على العبد ليس يغنى فى تقدير أثر القدرة الحادثة وتعيينه.

فإن قلتم المطلوب والمكلف به هو الوجود من حيث هو وجود فذلك محل التنازع

وكيف يكون الوجود هو المطلوب والوجود من حيث هو وجود لا يختلف فى كونه قبيحا وحسنا ومنهيا عنه ومأمورا به، ومن المعلوم أن المطلوب بالتكليف مختلف الجهة، فمنه ماهو واجب فعله ويثاب عليه ويمدح به ومنه ما هو واجب تركه ويعاقب على فعله ويذم عليه.

وإن قلتم المكلف به هو جهة يستحق المدح والذم عليه فهو مسلم وذلك الوجه ليس يندرج تحت القدرة وما اندرج لم يكن مكلفا به فسقط الاحتجاج بالتكليف فإن قيل المقدور هو وجود الفعل إلا أنه يلزمه ذلك الوجه المكلف به لا مقصودا بالخطاب.

قيل: لا يغنيكم هذا الجواب فإن التكليف لو كان مشعرا بتأثير القدرة فى الوجود كان المكلف به هو الوجود من حيث هو وجود لاغير ولكن تقدير الخطاب أوجد الحركة التى إذا وجدت يتبعها كونها حسنة وعبادة وصلاة وقربة فما هو مقصود بالخطاب غير موجود بإيجاد فيعود الإلزام عكسا عليكم افعل يامن لا يفعل فليت شعرى أى فرق به مكلف به لايندرج تحت قدرة المكلف ولا يندرج تحت قدرة غيره وبين مكلف به اندرج تحت قدرة المكلف من جهة ما كلف به واندرج تحت قدرة غيره من جهة ما لم يكلف به أليس القضيتان لو عرضتا على محك العقل كانت الأولى أشبه بالجبر فهم قدرية من حيث أضافوا الحدوث والوجود إلى قدرة العبد إحداثا وإيجادا وخلقا وهم جبرية من حيث لم يضيفوا الجهة التى كلف بها العبد إلى قدرته كسبا وفعلا كما قيل أعور بأى عينيه شاء.

ثم يلزمهم الأعراض التى اتفقوا على أنها حاصلة بإيجاد البارى -سبحانه- وقد ورد الخطاب بتحصيلها أو بتركها ويتوجه الثواب والعقاب عليها وهى أيضا مما يتعارفه الناس ويتداولونه مثل الألوان والطعوم واستعمال الأدوية والسموم والجراحات المزهقة للروح والفهم عقيب الإفهام والشبع عقيب الطعام إلى غير ذلك فإن هذه كلها حاصلة بإيجاد البارى سبحانه، وقد يرد الخطاب بتحصيلها عقيب أسباب يباشرها العبد.

ووجه الإلزام أن الخطاب يتوجه بتحصيل أعيانها مقصودا، ولذلك يعاقب على قدر ويمدح على قدر، ومن المعلوم أن من استأجر صباغا ليبيض ثوبه فسوده غرم، ومن قتل إنسانا بسم استوجب القود ومن أحرق ثوب إنسان أو أغرق سفينة أو فتح بثقا حتى هلك زرع أو هد به دار عوتب على ذلك وضمن وغرم، فمورد التكليف ما اندرج تحت القدرة. وما اندرج تحت القدرة غير مورد التكليف والجواب على السؤال من حيث التحقيق أنا قد بينا وجه الأثر الحاصل بالقدرة الحادثة وهو وجه أو حال للفعل مثل ما أثبتموه للقادرية الأزلية فخذوا من العبد ما يشابه فعل الخالق عندكم فلينظر إلى الخطاب

بـ افعل ولا تفعل أخوطب، أو جد لا توجد، أو خوطب اعبد الله ولا تشرك به، فجهة العبادة التي هي أخص وصف للفعل صار عبادة بالأمر وذلك حاصل بتحصيل العبد مضاف إلى قدرته فما يضركم إضافة أخرى نعتقدها وهي مثل ما اعتقدتموه تابعا فالوجود عندنا كالتابع أو كالذاتي الذي كان ثابتا في العدم، والفرق بيننا أنا جعلنا الوجود متبوعا وأصلا، وقلنا: هو عبارة عن الذات والعين وأضفناه إلى الله -سبحانه وتعالى- وجميع مايلزمه من الصفات وأضفنا إلى العبد ما لا يجوز إضافته إلى الله تعالى حيث لا يقال أطاع الله تعالى وعصى الله تعالى وصام وصلى وباع واشترى وقام ومشى فلا تتغير صفاته بأفعاله فلا يعزب عن علمه ذرة من خلقه، بخلاف مايضاف إلى العبد فإنه يشتق له وصف واسم من كل فعل يباشره وتتغير ذاته وصفاته بأفعاله ولايحيط علما بجميع وجوه اكتسابه وأعماله، وهذا معنى ما قاله الأستاذ أبو إسحق أن العبد فاعل بمعين والرب فاعل بغير معين، وأما على طريقة الشيخ أبي الحسن -رحمه الله تعالى- حيث لم يثبت للقدرة أثرا.

فالجواب عن هذه الإلزامات مشكل عليه غير أنه يثبت تأتيا وتمكنا يحسه الإنسان من نفسه، وذلك يرجع إلى سلامة البنية واعتقاد التيسير بحكم جريان العادة أن العبد مهما همَّ بفعل وأزمع على أمر خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدثه فيه فيتصف به العبد وبخصائصه وذلك هو مورد التكليف وإحساسه بذلك كإحساسه بالصفات التابعة للحدوث عندكم وإن لم تكن هي أثر القدرة الحادثة.

ومما يوضح الجواب غاية الإيضاح أن التكليف بـ افعل ولا تفعل ورد بالاستعانة بالله -سبحانه وتعالى- في نفس المكلف به كقوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة] وكقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ۝٨﴾ [آل عمران] وسواء كانت الهداية نفسها المسؤولة بالدعاء أو الثبات عليها هو المؤول، ولا شك أن العبد لو كان مستقلا بإنشائها بقدرته مستبدا بالثبات عليها كان مستغنيا عن هذه الاستعانة ثم الله -سبحانه- يمن على من يشاء من عباده بأن هداهم للإيمان، وعند الخصم هو محمول على خلق القدرة وهي صالحة للضدين جميعا على السواء وذلك يبطل قضية الامتنان بالهداية قال الله سبحانه وتعالى: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ ۝١٧﴾ [الحجرات].

وتحقيق ذلك من غير حيد عن الإنصاف أن العبد كما يحس من نفسه التمكين من الفعل وتيسير التأتي يحس من نفسه الافتقار والاحتياج إلى المعين في كل مايتصرف

ويجد في استطاعته ويتكلف فقدان الاستقلال والاستبداد بالفعل في كل مايأتي ويذر ويقدم ويؤخر من تصرفات فكره نظرا واستدلالا ومن حركات لسانه قيلا وقالا، ومن ترددات يديه يمينا فيحس الاقتدار على النظر ولا يحس الاقتدار على العلم بعد حصول النظر فإنه لو أراد أن لا يحصل لا يتمكن منه ويحس من نفسه تحريك لسانه بالحروف، ولو أراد أن يبدل المخارج ويغير الأصوات لم يتمكن من ذلك ويحس تحريك يديه وأنملته ولو أراد تحريك جزء واحد من غير تحرك الرباطات المتصلة لم يتمكن من ذلك. وعند الخصم القدرة صالحة للأضداد والأمثال وهي متشابهة في القادرين؛ فالعبد مستقل بالإيجاد والاختراع وليس إلى الباريء - سبحانه وتعالى - من هذه الأفعال إلاخلق القدرة فحسب، واشتراط البنية من أضعف ما يتصور والحق في المسألة تسليم التمكن والتأتي والاستطاعة على وجه ينتسب إلى العبد وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته وإثبات الافتقار والاحتياج ونفي الاستقلال والاستبداد فنجح في التكليف موردي الخطاب فعلا واستطاعة ويضاف في الجزاء مقابلة وتفضلا، والله أعلم[١].

ابن قيم الجوزية :

يجمع ابن قيم الجوزية في كتابه: (شفاء العليل) آراء الفرق حول مشكلة أفعال العباد، في محاولة علمية دقيقة، بين الآراء المتشعبة والمتنابزة أحيانا ويوازن بينها مستخلصا من بين أطرافها مساحات الاتفاق ومقربا غير مباعد فيما يبدو مساحات الاختلاف الثقافية وهو ولا شك منهج سديد، بيد أنه لم يكتم ميله لمدرسته.

يقول ابن قيم الجوزية[٢]: فالطوائف كلها متفقة على الكسب ومختلفون في حقيقته، فقالت القدرية: هو إحداث العبد لفعله بقدرته ومشيئته استقلالا، وليس للرب صنع فيه ولا هو خالق فعله ولا مكونه ولا مريدا له، وقالت الجبرية: الكسب اقتران الفعل بالقدرة الحادثة من غير أن يكون لها فيه أمر، وكلتا الطائفتين فرق بين الخلق والكسب، ثم اختلفوا فيما وقع به الفرق، فقال الأشعري في عامة كتبه: الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب، وقال قائلون: من يفعل بغير آلة ولا جارحة فهو خالق، ومن يحتاج في فعله إلى الآلات والجوارح فهو مكتسب، وهذا قول الإسكافي وطوائف من المعتزلة.

---

(١) نهاية الأقدام ص ٧٧، والقضاء والقدر ص ٣٥.

(٢) شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص ٢٢.

قال: واختلفوا هل يقال: إن الإنسان فاعل على الحقيقة، فقالت المعتزلة كلها إلا الناشئ: إن الإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز.

وقال الناشئ: الإنسان لا يفعل فى الحقيقة ولا يحدث فى الحقيقة، وكان يقول: إن البارئ أحدث كسب الإنسان.

قال: فلزمه محدث لا لمحدث فى الحقيقة ومفعول لا لفاعل فى الحقيقة.

قلت: وجه الترك على مرجح أو لا يتوقف، فإن توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول المرجح واجبا، وإلا عاد الكلام ولزم التسلسل، وإذا كان واجبا كان اضطراريا وهو عين الجبر، وإن لم يتوقف على مرجح كامن جائز الوقوع وجائز العدم، فوقوعه بغير مرجح يستلزم حصول الأثر بلا مؤثر وذلك محال، فإن قلت: المرجح هو إرادة العبد، قلت لك: إرادة العبد حادثة والكلام فى حدوثها كالكلام فى حدوث المراد بها، ويلزم التسلسل.

فإنها عند تعلقها بالمراد يلزم وقوعه وعند عدم تعلقها به يمتنع وقوعه وهذا اللزوم والامتناع لا يخرجه سبحانه.عن كونه فاعلا مختارا، ثم نقول: هذا المعنى لا يسمى جبرا ولا اضطرارا، فإن حقيقة الجبر ما حصل بإكراه صير الفاعل له إلى الفعل وحمله على إيقاعه بغير رضاه واختياره.

والرب ـ سبحانه ـ هو الخالق للإرادة والمحبة والرضا فى قلب العبد، فلا يسمى ذلك جبرا، لا لغة ولا عقلا ولا شرعا، ومن العجب احتجاجك بالقدرة والداعى على أن الفعل الواقع بهما اضطرارى من العبد والفعل عندكم لم يقع بهما ولا هو فعل العبد بوجه، وإنما هو عين فعل الله، وذلك لا يتوقف على قدرة من العبد ولا داع منه، ولا هناك ترجيح له عند وجودهما، ولا عدم ترجيح عند عدمهما، بل نسبة الفعل إلى القدرة والداعى كنسبته إلى عدمها، فالفعل عندك غير فعل الله فلا ترجيح هناك من العبد ولا مرجح ولا تأثير ولا أثر.

فقال أبو هاشم وأصحابه: لا يتوقف فعل القادر على الداعى بل يكفى فى فعله مجرد قدرته.

أما على رأى أبى هاشم فنقول: صدور إحدى الحركتين عنه دون الأخرى لا يحتاج إلى مرجح، بل من شأن القادر أن يوقع الفعل من غير مرجح لجانب وجوده على عدمه، قالوا: ولا استبعاد فى العقل وفى وجود مخلوق متمكن من الفعل بدلا

عن الترك، وبالضد من غير مرجح، كما أن النائم والساهى يتحركان من غير داع وإرادة.

فإن قلتم: بل هناك داع وإرادة لا يذكرها النائم والناسى كان ذلك مكابرة.

قلت: وأصحاب هذا القول يقولون: إن القادر هو الذى يفعل مع جواز أن لا يفعل، وأصحاب القول الأول يقولون: بل يفعل مع وجوب أن يفعل، ومحمود الخوارزمى توسط بين المذهبين وقال: بل يفعل مع أولوية أن يفعل ولا ينتهى الترجيح إلى حد الوجوب.

فالأقوال خمسة: أحدها أن الفعل موقوف على الداعى، فإذا انضمت القدرة إليه وجب الفعل بمجموع الأمرين، وهذا قول جمهور العقلاء ولم يصنع ابن الخطيب شيئا فى نسبته له إلى الفلاسفة وأبى الحسين البصرى من المعتزلة.

الثانى: أن الفعل يجب بقدرة الله وقدرة العبد، وهذا قول من يقول: إن قدرة العبد مؤثرة فى مقدوره مع قدرة الله على عين مقدور العبد، وهذا قول أبى إسحاق واختيار الجوينى فى «النظامية».

الثالث: قول من يقول: كونه فعلا بقدرة الله، وكونه صلاة أو حجا أو زنا أو سرقة واقع بقدرة العبد، فتأثير قدرة الله فى ذات الفعل وتأثير قدرة العبد فى صفة الفعل.

وقال الأشعرى: أصل الفعل ووصفه واقعان بقدرة الله ولا تأثير لقدرة العبد فى هذا ولا هذا.

الرابع: قول من يقول: لا يجب الفعل من القادر ألبتة، بل القادر هو الذى يفعل مع جواز أن لا يفعل، فلا ينتهى فعل القادر المختار إلى الوجوب أصلا، وهذا قول أبى هاشم وأصحابه.

الخامس: أن يكون عند الداعى أولى بالوقوع ولا ينتهى إلى حد الوجوب، وهذا قول الخوارزمى، وقد سلم أبو الحسين أن الفعل يجب مع الداعى وسلم أن الداعى مخلوق لله، وقال: إن العبد مستقل بإيجاد فعله، قال: والعلم بذلك ضرورى، قال ابن الخطيب: وهذا غلو منه فى القدر، وقوله: إنه يتوقف على الداعى خلق لله غلو فى الجبر، فجمع بين القدر والجبر مع غلوه فيهما، ولم ينصفه، فليس ما ذهب إليه غلو فى قدر ولا جبر، فإن توقف الفعل على الداعى ووجوبه عنده بقدرة العبد ليس جبرا،

فضلا عن أن يكون غلوا فيه،وكون العبد محدثا لفعله ضرورة بما خلقه الله فيه من القدرة والاختيار ليس قولا بمذهب القدرية فضلا عن كونه غلوا فيه.

والتحقيق أن قدرة العبد وإرادته جزء من أجزاء السبب التام يجب به الفعل، فمن زعم أن العبد مستقل بالفعل مع أن أكثر أسبابه ليست إليه فقد خرج عن موجب العقل والشرع، فهب أن دواعى حركة الضرب منك مستقلٌ بها فهل سلامة الآلة منك ؟ وهل وجود المحل المنفعل وقبوله منك ؟ وهل خلق الفضاء بينك وبين المضروب وخلوه من المانع منك ؟ وهل إمساك قدرته عن مضاربتك وغلبتك منك ؟ وهل القوة التى فى اليد والرباطات والاتصالات التى بين عظامها وشد أسرها منك ؟ ومن زعم أنه لا أثر للعبد بوجه ما فى الفعل، وأن وجود قدرته وإرادته وعدمهما بالنسبة إلى الفعل على السواء فقد كابر العقل والحس.

فالمرجح هو ما خلق عليه العبد وفطر عليه من صفاته القائمة به، فالله سبحانه أنشأ العبد نشأة يتحرك فيها بالطبع، فحركته بالإرادة والمشيئة من لوازم نشأته وكونه حيوانا، فإرادته وميله من لوازم كونه حيا، فأفعال العبد الخاصة به هى الدواعى والإرادات لا غير، وما يقع بها من الأفعال شبيه بالفعل المتولد من حيث كان المتولد سببا، وهذه الأفعال صادرة عن الدواعى التى عرفها العبد ابتداء من غير واسطة، فاشتراكهما فى أن كل واحد منهما مستند إلى فعل خاص بالعبد، فهما متماثلان من هذه الجهة.

ولكن الجبر لفظ مجمل يراد به حق وباطل، فإن أردتم به أن العبد مضطر فى أفعاله، وحركته فى الصعود فى السلم كحركته فى وقوعه منه، فهذا مكابرة للعقول والفطر، وإن أردتم به أنه لا حول ولا قوة إلا بربه وفاطره فنعم لا حول ولا قوة إلا بالله، وهى كلمة عامة لا تخصيص فيها بوجه ما، فالقوة والقدرة والحول بالله، فلا قدرة له ولا فعل إلا بالله، فلا ننكر هذا ولا نجحده لتسمية القدرى له جبرا، فليس الشأن فى الأسماء ﴿إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۝٤٠﴾ [يوسف]، فلا نترك لهذه الأسماء مقتضى العقل والإيمان.

والمحذور كل المحذور أن نقول: إن الله يعذب عبده على ما لا صنع له فيه ولا قدرة له عليه ولا تأثير له فى فعله بوجه ما، بل يعذبه على فعله هو سبحانه وعلى حركته إذا سقط من علو إلى سفل، نعم، لا يمتنع أن يعذبه على ذلك إذا كان قد تعاطى أسبابه بإرادته ومحبته كما يعاقب السكران على ما جناه فى حال سكره لتفريطه

وعدوانه بارتكاب السبب، وكما يعاقب العاشق الذى غلب على صبره وعقله وخرج الأمر عن يده لتفريطه السابق بتعاطى أسباب العشق، وكما يعاقب الذى آل به إعراضه وبغضه للحق إلى أن صار طبعا وقفلا ورينا على قلبه، فخرج الأمر عن يده وحيل بينه وبين الهدى، فيعاقبه على ما لم يبق له قدرة عليه ولا إرادة بل هو ممنوع منه، وعقوبته عليه عدل محض لا ظلم فيه بوجه ما.

قد افترق الناس فى هذا المقام فرقا شتى، ففرقة قالت: إنما تقع الحركة بقدرة الله وحده لا بقدرة العبد، وتأثير قدرة العبد فى كونها طاعة أو معصية، فقدرة الرب وحده اقتضت وجودها وقدرة العبد اقتضت صفتها وهذا قول القاضى أبى بكر ومن اتبعه

ولعمر الله إنه لغير شاف ولا كاف، فإن صفة الحركة إن كانت أثرا وجوديا فقد أثرت قدرته فى أمر موجود، فلا يمتنع تأثيرها فى نفس الحركة، وإن كان صفتها أمرا عدميا كان متعلق قدرته عدما لا وجودا، وذلك ممتنع، إذ أثر القدرة لا يكون عدما صرفا.

وفرقة أخرى قالت: بل الفعل وصفته واقع بمحض قدرة الله وحده، ولا تأثير لقدرة العبد فى هذا ولا هذا، وهذا قول الأشعرى ومن اتبعه.

وفرقة قالت: بل المؤثر قدرة العبد وحده دون قدرة الرب، ثم انقسمت هذه الفرقة إلى فرقتين.

فرقة قالت: إن قدرة العبد هى المؤثرة مع كون الرب قادرا على الحركة، وقالت: إن مقدورات العباد مقدورة لله تعالى، وهذا قول أبى الحسين البصرى، وأتباعه الحسينية.

وفرقة قالت: إن قدرة العبد هى المؤثرة، والله ـ سبحانه ـ غير قادر على مقدور، وهذا قول المشايخية أتباع أبى على وأبى هاشم، وليس عند ابن الخطيب وجمهور المتكلمين غير هذه الأقوال التى لا تشفى عليلا ولا تروى غليلا، وليس عند أربابها إلا مناقضة بعضهم بعضا.

وقد أجاب بعض أصحاب أبى الحسين عن هذا السؤال أنه وإن كان يقول بمقدور بين قادرين، فله أن يقول فى هذا المقام: إن كان الدليل الذى ذكرت دليلا صحيحا على استحالة اجتماعهما على فعل واحد، فإنما يدل على استحالته على فعلهما على سبيل الجمع ولا يستحيل على سبيل البدل، كما يستحيل حصول جوهرين فى مكان واحد، ولا يستحيل حصولهما فيه على البدل.

وهذا جواب باطل قطعا، فإن مضمونه أن أحدهما لا يقدر عليه إلا إذا تركه الأخر.

فحال تلبس العبد بالفعل بقدرته وإرادته إن كان مقدورا لله، فهو القول بمقدور بين قادرين، وإن لم يكن مقدورا له لزم إخراج بعض الممكنات عن قدرته.

فإن قلت: هو قادر عليه بشرط أن لا يقدر عليه العبد، قيل لك: فهذا تصريح منك بأنه فى حال قدرة العبد عليه لا يقدر عليه الرب، فلا ينفعك القول بأنه قادر عليه على البدل.

وأيضا فإن قدر عليه بشرط أن لا يقدر عليه العبد، فإذا قدر العبد عليه انتفت قدرة الرب لانتفاء شرطها.

وهذا مما صاح به عليكم أهل التوحيد بالتأثير، والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس، فإنه يوهم أنهما متكافئان فى القدرة، كما يقول: هذا الثوب بين هذين الرجلين، وهذه الدار بين هذين الشريكين، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة المسبب بسببه، والسبب أو المسبب والفاعل والآن كله أثر القدرة القديمة، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها وكمالها وتناولها كل ممكن، ولا نعطل قدرة الرب التى هى سبب عما جعلها الله سببا له ومؤثرة فيه، ليس فى الوجود شئ مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب ـ سبحانه ـ وقدرته، وكل ما سواه مخلوق له وهو أثر قدرته ومشيئته ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله، أو القول بوجود مخلوق لا خالق له، فإن فعل العبد إن لم يكن مخلوقا لله كان مخلوقا للعبد إما استقلالا وإما على سبيل الشركة وإما أن يقع بغير خالق، ولا مخلص عن هذه الأقسام لمنكر دخول الأفعال تحت قدرة الرب ومشيئته وخلقه، وإذا عرف هذا فنقول: الفعل سبب ومباشرة والله خلق الفعل والعبد فعله وباشره، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته[1].

وبذلك تصبح المسئولية البشرية مصونة بما فيه الكفاية (غير منكورة) فى الوقت الذى يجرى فيه التأكيد على أن الله هو الخالق ـ بلا شك ـ لأفعال العباد خلقا يؤكد هيمنته وجلاله.

واختيار كلمة (كسب) أو (اكتسب) لوصف هذه العلاقة الخاصة بين الإنسان وأفعاله ربما كان متأثرا بالآية القرآنية:

---

(١) شفاء العليل ص ٢٥.

﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين (٢٨٦)﴾ [البقرة]

ومن بين المتكلمين البارزين الذين عارضوا المعتزلة. هشام بن الحكم، وهشام من الرافضة (الإمامية) وهم فرقة شيعية، وقد ظهر معظم نشاطه فى الكوفة وقد تحدث معه أبو الهذيل،ومن خلال حديث أبى الهذيل عنه يتضح أن هشاما كان أكبر فى السن قليلا من أبى الهذيل

«واختلفت الرافضة فى أعمال العباد هل هى مخلوقة ؟ وهم ثلاث فرق،فالفرقة الأولى منهم، وهو هشام بن الحكم يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول: إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، واضطرار من وجه اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها

والاستطاعة عند أصحاب هشام بن الحكم خمسة أشياء: الصحة وتخلية الشئون والمدة فى الوقت، والآلة التى بها يكون الفعل، كاليد التى يكون بها اللطم والفأس التى تكون بها النجارة،والإبرة التى تكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات، والسبب الوارد المهيج الذى من أجله يكون الفعل، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا، فمن الاستطاعة ماهو قبل الفعل موجود ومنها مالا يوجد إلا فى حال الفعل وهو السبب، وزعم أن الفعل لا يكون إلا بالسبب الحادث فإذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة وأن الموجب للفعل هو السبب وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه.

وفكرته العامة تنحو إلى أن النشاط البشرى هو نتيجة سلسلة من الأسباب (العلل) وأن اختيار الإنسان هو حلقة فى هذه السلسلة.

وعلى أية حال فالمهم هو أنه حاول صياغة نظرية كان لها مكانها عند الحديث عن مبدأ «المسئولية البشرية» ومبدأ «الهيمنة الإلهية المطلقة» على سواء.

لقد انتشرت أفكار الأشعرى ومدرسته انتشارا واسعا بين المسلمين كتعبير عقلى مرض عن الدين الإسلامى، بينما لم تلق أفكار المعتزلة قبولا، وعلى هذا فإن القوى الحقيقية التى يجب أن نضعها فى اعتبارنا هى القوى الممثلة فى الأشعرى ومن نحا نحوه

إذا أردنا أن نفهم شيئا عن الروح الأعمق للإسلام ومصدر قوته، وربما ساعدنا تحول الأشعرى عن أفكار المعتزلة ليتخذ اتجاها أكثر تقليدية أو أقرب إلى مدرسة الحديث - على فهم هذه النهاية.

فكرة الكسب اعتزالية:

فضرار هو فى الغالب أول من شرح فكرة الكسب (أو الاكتساب) وفسرها ودافع عنها، وقد أصبحت هذه الفكرة أخيرا، أساس عقيدة السنة التى تفسر الفعل الاختيارى للإنسان، ونقرأ فى مقالات الإسلاميين للأشعرى أن «الذى فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله: إن أعمال العباد مخلوقة، وأن هناك فعلا واحدا لفاعلين أحدهما خلقه الله والآخر اكتسبه العبد»[(١)].

التمرد الكلامى على نقد مبادئ الفلسفة اليونانية

١- صالح قبة ونقد السببية:

أعده البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق مع المعتزلة، وذكره ابن المرتضى فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة وخالف الجمهور فى أمور منها: كون المتولدات فعل الله ابتداء وكون الإدراك معنى، ثم أدرجه البغدادى مع المرجئة القدرية كأبى شمر وابن شبيب وغيلان وصالح قبة فقد اختلفوا فى الإيمان[(٢)].

يلخص ابن ميمون فى المقدمات الرابعة حتى التاسعة مقدمات الكلام وما يتصل بها - فيقول فإذا كانت الجواهر (أو الأجزاء التى لا تتجزأ) الركن الأول لنظام المتكلمين فالأعراض هى الركن الثانى، وهم يعرفونها، كما يروى ابن ميمون، بقولهم: إنها «معانى زائدة على معنى الجوهر» لا ينفك الجسم من أحدها أو من ضدها، فإن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة فلابد أن يكون فيه عرض الموت، وإذا كان فيه عرض الحياة فلابد فيه من أجناس أخرى من الأعراض اللاحقة بها، كالعلم أو الجهل والإرادة أو ضدها وهكذا، ويلخص ابن ميمون هذه القضية الأخيرة بقوله: «وبالجملة كل ما يوجد للحى فلا بد منه» (المقدمة الرابعة)، وهو يشير فى هذه العبارة المقتضبة إلى بند هام من بنود نظرية الأعراض عند المتكلمين ثارت حولها مناقشات طويلة بين المدارس

(١) الفقه الأكبر لأبى حنيفة. شفاء العليل لابن قيم الجوزية ص ٦٥.
ومقالات الإسلاميين للأشعرى، و القضاء والقدر ص ٨٥.
(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٠٥ والمعلومات عنه قليلة.

الكلامية المختلفة، كما يروى صاحب «مقالات الإسلاميين». ويدعو الغزالى هذه العلاقة الضرورية بين الأعراض التى يستلزم وجود أحدها وجود سلسلة من الأعراض الأخرى «تقدم الشرط على المشروط»، فهو يميز بين أنواع ثلاثة من «التقارن» بين حدين بينهما ارتباط ما:

الأول: مايدعوه بالعلاقة المتكافئة، كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، وهذه العلاقة تستوجب الضرورة.

الثانى: وهو ما يعنينا فى هذا البحث، العلاقة بين شيئين ليس ارتباطهما على وجه التكافؤ «... لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط، ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط، فإذا رأينا علم الشخص مع حياته وإرادته مع علمه، فيلزم لامحالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة، ويعبر عن هذا بالشرط»، إلا أن العلاقة بينهما ليست علاقة سببية، رغم كونها علاقة ضرورية؛ لأنه «ليس وجود الشىء به (أى بالشرط) بل عنه ومعه»[(١)].

الثالث: العلاقة بين العلة والمعلول، وهى لا تستوجب الضرورة مالم ترتفع جميع العلل المؤدية لوقوع المعلول، وليست تلك حال عامة ما يدخل فى باب المعلولات المشاهدة، كالعلاقة بين حز الرقبة والموت مثلا، «لأن للموت عللا من أمراض وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل»، وهكذا.

إلا أنه ينبغى أن نلاحظ أن موقف الغزالى الذى ألمحنا إليه يمثل الحل الوسط بين عدد من الأقوال المنسوبة إلى المتكلمين، فإن «أبا الحسين الصالحى» بلغ من الغلو فى هذا الميدان شوطا بعيدا، ويروى الأشعرى فى «المقالات» أن أصحاب أبى الحسين الصالحى قالوا بجواز حلول أى من الأعراض فى الجوهر الواحد دون هذا التسلسل الشرطى الذى افترضه عامة المتكلمين، فأجازوا مثلا حلول القدرة والعلم والسمع والبصر فى الجسم مع الموت، ومنعوا حلول الحياة والموت بالجوهر معا، لأنهم قالوا: إن الحياة تضاد الموت ولا تضاد القدرة أو العلم الموت، وكذلك زعموا أن الإدراك جائز مع العمى ومنعوا قيام البصر والعمى معا؛ لأن العمى يضاد البصر عندهم ولا يضاد الإدراك، ومعنى ذلك أنهم نفوا جميع ضروب الارتباط الضرورى بين الأشياء فى عالم الوجود وأقروها فى عالم النظر وحسب، وكل ذلك حرصا على أن إقرار قدرة الله على كل شىء لا ينطوى على الخرق «لمبدأ عدم التناقض».

(١) دراسات فى الفكر العربى د. ماجد فخرى.

ولم يضاه الصالحى فى هذا الميدان إلا متكلم آخر هو «صالح قبة». وكلا هذين المتكلمين الغريبين يكادان يكونان اسمين وحسب لقلة ما وصلنا من أقوالهما إلا أنه واضح من رواية الأشعرى أن صالحا هذا يكاد لا يقيم لمبدأ عدم التناقض نفسه أدنى وزن، فهو يمثل بحق الطور المنطقى الأخير فى النظام الكلامى، ولما كان ينطلق من مفهوم قدرة الله المطلقة. شيمة عامة المتكلمين، فلم ير فى القول بقدرة الله على خلق العلم مع الموت والإدراك مع العمى غضاضة قط. شأن الصالحى. بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك فجوز أن «يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام» فلا يخلق الله فيه هبوطا وان تجتمع النار والحطب فلا يخلق الله احتراقا فيه[1]

وجوز أن يحرق الله الإنسان بالنار، فلا يشعر بألم الاحتراق بل يخلق الله فيه اللذة، وكذلك جوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرض حتى تصبح أخف من ريشة، كما يروى الأشعرى، وهو يختم حديث هذا المفكر الغريب بذكر حادثة طريفة جرت له أدت إلى تلقيبه «بصالح قبة»، فإنه سئل مرة، بناء عن أقواله السابقة «فما تنكر أن تكون فى هذا الوقت بمكة جالسا فى قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك، لأن الله - سبحانه - لم يخلق فيك العلم به وأنت صحيح غير مألوف ؟ قال لا أنكر فلقب بقبة »، وقيل له مرة فى أمر الرؤيا: إذا كنت بالبصرة فرأيت كأنك بالصين، فأين تكون ؟ فأجاب: «أكون فى الصين وإن كانت رجلى مربوطة برجل الإنسان الذى فى العراق ».

ولا شك أن موقف «صالح قبة» هذا موقف لا يعتمد على منطق عقلى بقدر ما يعتمد على الإيمان الدينى؛ لذلك نرى ابن ميمون يشير فى «المقدمة العاشرة» إلى أن المتكلمين مجمعون على أن اجتماع الضدين فى محل واحد فى آن واحد محال وأن كون الجوهر لا عرض فيه أصلا والعرض لا فى محل (فى قول بعضهم) محال أيضا، وكذلك انقلاب الجوهر عرضا والعرض جوهرا ودخول جسم فى جسم آخر ممتنع عقلا عندهم.

بين فاعلية الله والإنسان :

يقول ابن ميمون فى «المقدمة الخامسة »: لا يكون بياض الثلج مثلا صفة خاصة بقطعة من الثلج يسند إليها البياض، بل إن عرض البياض يحل فى كل جوهر من جواهر الثلج. وكذلك عرض الحياة لا يقوم فى الكائن الحى، بل يقوم فى كل جزء من

(١) نفس المرجع ص ١٥٩

أجزاء امكائن الحى وهكذا، وهذه الأعراض بجملتها لا تبقى زخانين، قإن الله يخلق الجوهر ويخلق قيه عرضا خا، قيفنى هذا امعرض لحينه قيخلق الله عرضا آخر خن نوعه قى ذمك الجوهر قيفنى هذا بدوره، وهكذا طالما يريد الله بقاء نوع ذمك امعرض، قإذا أراد الله أن يخلق نوعا آخر خن الأعراض قى ذمك الجوهر خلق، وإن لف عن الخلق عدم ذمك الجوهر على رأى ألثر المتكلمين، لل ذمك رغبة خنهم قى سلب «امطبيعة»، عن الأشياء وإسناد امقدرة المباشرة على خلق الأعراض إمى الله وحده «دون واسطة طبيعية ودون شىء آخر»، لما يلاحظ ابن خيمون.

لأن الجسم «لا قعل مه أصلا وإنما امفاعل الأخير الله»، قانصباغ امثوب إذن هو خن قعل الله امذى يخلق قى امثوب عرض الحمرة قيزول هذا امعرض لحينه قيخلق الله حمرة أخرى، وهكذا دواميك طالما شاء، ومو أراد لخلق قى امثوب صفرة أو سوادا، إلا أنه تعامى أجرى امعادة أن لا يحدث اسواد قى امثوب إلا عند خقارنة امصباغ الأسود وأن لا يخلق قى امثوب صفرة أو حمرة بعد ذهاب اسواد بل سوادا خثله.

ومم يكتف المتكلمون لما يروى ابن خيمون، بنفى امفاعلية عن الأجسام الجلخدة بل تعدوا ذمك إمى نفى امفاعلية عن امبشر أيضا، قزعموا أن تحريك امكاتب ملقلم خثلا هو قى الحقيقة خن قعل الله امذى يخلق عند تحرك امعلم أربعة أعراض ختتابعة ميس بين أحدها والآخر ارتباط سببى كطعا «وإنما هى ختقارنة قى اموجود وحسب»، وهذه الأعراض هى الإرادة وامقدرة والحرلة، يخلقها الله قى يد امكاتب وأخيرا قعل امتحرك، يخلقه تعامى قى امقلم قيتحرك، وهذا هو رأى الأشعرية امذين أنكروا إسناد امفعل إمى «امقدرة المخلوكة» وزعموا أن هذه امقدرة يقتصر قعلها على «إثر خا به تتعلق تلك امقدرة »، خلاقا ملمعتزمة امذين ذهبوا إمى أن «الإنسان يفعل بامقدرة المخلوكة».

واحتجوا على وضعهم هذا بقومهم: إن امقدرة المخلوكة والإرادة المخلوكة وامفعل المخلوق أعراض جميعها يخلقها الله على امتوامى طالما شاء، إذ هى لا بقاء مها قى ذواتها ثم إنهم بنوا على ذمك كضية لاهوتية علخة وهو أن امقول بفاعلية الأشياء ضرب خن امكفر وإنكار مفاعلية الله المطلقة، قالإيمان الأصيل عندهم هو عبارة عن الإكرار بأن الله هو امفاعل امفرد امذى لا قاعل سواه.

٢- إدحاض مبدأ السببية:

لان غرض المتكلمين الأول قى نقضهم لمبدأ امسببية؛ هو امتأليد على استقلال الله بامفاعلية وتفرده بامقدرة، قامغزامى قى خناظرته المشهورة ملفلاسفة قى «تهاقت امفلاسفة»

يقدم لرده عليهم فى معرض نقضه لمبدأ السببية بقوله «فلزم الخوض فى هذه المسألة لإثبات المعجزات ولأمر آخر، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء»، كأن القول بقدرة الله على كل شيء يتضمن ضرورة سلب الأشياء من قواها الفاعلة وكذلك يوجه نقده اللاذع إلى المعتزلة، لقولهم «بالتولد» الذى يفترض الإقرار بتلازم الأسباب الطبيعية والذى يخالف ما اتفق عليه المسلمون من عجز المخلوق عن الفعل، وهو يعبر بذلك عن تسليمه التام بموقف الأشعرى العام القائم على إنكار أى ارتباط ضرورى بين «القدرة الحادثة» التى تضعها المعتزلة سببا و«المقدور» المتولد عنها وإسناد كل ذلك إلى «القدرة الأزلية» فإن متكلمى الأشعرية عامة، حرصا منهم على إثبات قدرة الله المطلقة، لا يقرون بين «القدرة الحادثة» و «المقدور» إلا علاقة عرضية جائزة منشؤها العادة. يلخص البغدادى، أحد كبار متكلمى الأشعرية، هذه القضية فى «أصول الدين»، فى معرض الرد على المعتزلة القائلين بالتولد قائلا:

«قال أصحابنا: إن جميع ما سمته القدرية (أى المعتزلة) متولدا من فعل الله عز وجل، ولا يصلح أن يكون الإنسان فاعلا فى غير محل قدرته، لأنه يجوز أن يكد الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى فى السهم ذهابا... وأجازوا أيضا أن يقع سهمه على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه، وأجازوا أيضا أن يجمع الإنسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها على نقيض العادة، كما أجرى العادة بأن لا يخلق الولد إلا بعد وطء الوالدين ولا السمن إلا بعد العلف، ولو أراد خلق ذلك ابتداء لقدر عليه».

يلاحظ ابن ميمون فى[1] «المقدمة العاشرة» أن قول الأشعرية بهذا الجواز المحض يجر إلى عدد من النتائج الشنيعة، فإذا صحت مقدمتهم هذه كان «كل ماهو متخيل جائزا عند العقل»، ولم يكن فى كون الأشياء ذوات أحجام أو أشكال معينة ضرورة ما، وكذلك لم يكن فى اختصاصها بقوى أو «صور» معينة تتولد عنها أفعالها الخاصة ضرورة أيضا، فهم يفرضون أن الجواهر متماثلة وأن نسبة كل جوهر منها إلى كل عرض نسبة واحدة فلم يكن هذا الجوهر إذن أولى بهذا العرض من ذلك، وهو يختم قوله بهذه السخرية اللاذعة: «بل لم يكن الإنسان أولى أن يعقل من الخنفس».

ولا شك أن ماذهب إليه المعتزلة من فاعلية القدرة الحادثة وإنكار الأشعرية عليهم قولهم فيه غلو وما دفعهم إلى هذا الغلو فى الرأى ونقده هو حرصهم على إقرار وحدانية الله المطلقة كما بين الغزالى صيانة كمال الله التام، وتلك أغراض حرية لأن

(١) دراسات فى الفكر العربى ص ٣٥٠ د. ماجد فخرى.

الانتقاص من كمال المخلوق هو بمثابة الانتقاص من كمال القدرة الإلهية فهذه القدرة كما يريد المتكلمون، لا يفوت تأثيره شاردة أو واردة، دانية أو قاصية، بل تبلغ إلى جميع الأشياء مهما بعدت أغوارها ودقت أقدارها، إذ هى جميعها خاضعة «الفعل السبب الكلى» لجميع الموجودات الذى لا يخرج شىء فى الوجود عن تأثيره، مادام هو المصدر لكل وجود.

والمتكلمون إنما اختاروا إنكار فاعلية الأشياء الطبيعية حرصا على صيانة الكمال، فالأشياء الطبيعية جميعا إنما تفعل بقدرة الله، لأنها تستمد منه الوجود أولا والقدرة على الفعل ثانيا، فليس فى القول بأن الآثار الطبيعية هى معلولة لله وللمخلوق معا أى تناقض، كما يتوهم المتكلمون، ولنتحقق من ذلك يجب أن ننظر فى طبيعة الفعل، وفى معنى قولنا إن: الشىء سبب لشىء آخر؛ وهذا النظر يفيد أن لفظة «السبب» تقال على معان عدة، أولا: يدعى الفاعل سببا للأثر الطبيعى بأن يعطيه القدرة على الفعل، كما يقال: إن الوالد هو سبب الجنين، أى أنه يحرك المواد التى تفعل الجنين، ثانيا: بأن يحفظ هذه القدرة فى الوجود، كما يقال أن الدواء الذى يحفظ البصر هو سبب الرؤية، ثالثا: بأن يحرك الفاعل إلى الفعل، وما دام يستحيل على الشىء أن يحرك نفسه فقد وجب إسناد كل حركة فى الكون إلى «المحرك الأول الذى لا يتحرك»، كما يقال أن الإنسان هو سبب القطع إذا حرك السكين فحزت الشىء المقطوع، ولما كانت حركة جميع الأجسام راجعة إلى حركة «الجرم السماوى» وهذه بدورها إلى فعل الله، لزم ضرورة عن ذلك أن الله هو سبب فعل الأشياء الطبيعية جميعها بتحريكه إياها، رابعا، وعلى وجه «المساهمة»، كما تساهم الآلة مع الصانع فى القدرة فالفأس هى سبب ما يفعله الصانع، ولكن ليس بقوتها أو طبيعتها هى بل بقوة الصانع وطبيعته، فلزم إذن أن جميع الأشياء تستمد من الله القدرة على فعل آثارها الخاصة؛ «لأنه يستحيل على أى موجود طبيعى فرد أن يولد فردا آخر من نوعه بفعله الخاص وبالاستقلال عن ذلك السبب الذى تحيط قدرته بالنوع بكليته، ناهيك بوجود ذلك المخلوق نفسه»، أى الله.

فالله إذاً هو «سبب الفعل فى جميع الأشياء الفاعلة»؛ لأن جميع الأشياء الفاعلة تفعل بمقدار ما هى سبب لوجود ما، عرضى أو جوهرى والله هو مصدر الوجود أو الكون فى جميع أشكاله، فإليه يجب إسناد عامل الفعل فى جميع الأشياء المتكونة.

وهكذا فالمتكلمون إنما أخطأوا القصد حين أنكروا فاعلية الأشياء جملة، لأنهم فى إسرافهم فى التأكيد على كمال الله وقدرته وحطهم من شأن المخلوق، إنما هدموا هذا الكمال وهذه القدرة عينهما، وهم بذلك قد انتقصوا من الجود الإلهى.

فالذى دعاهم إلى هذا القول هو رغبتهم فى إثبات قدرة الله حفظ الأشياء على سبيل الخلق المستمر، فكأنهم أضمروا أن الله لا يستطيع حفظ الأشياء إلا على وجه التدخل الدائم.

وفى هذا ما يلغى الغاية من الخلق، فالله قد خلق الأشياء وأسبغ عليها وجودها الخاص منذ البدء، ولكن هذا الوجود لا قيام له بالاستقلال المطلق عن فاعلية الله؛ لأن الأشياء لا تستغنى عن الله (سببها الفاعل الأول) لحظة واحدة، رغم ما أغدقه عليها من خاصية الوجود الذاتى، بل هى تفتقر إلى فعله فى طور تكوينها وفى جميع الأطوار اللاحقة من وجودها.

ثم إنهم إلى ذلك قد أخلُّوا بمفهوم الحكمة الإلهية فى قولهم: إن المخلوقات لا تلعب أى دور فى توليد آثارها الطبيعية؛ لأن قولهم هذا يفترض أن الله قد خلق الأسباب الطبيعية عبثا، والعبث لا تصح نسبته إلى الفاعل الحكيم.. فالله قد كان قادرا على توليد الآثار الطبيعية جميعها دون أى وساطة ما. إلا أنه قد اختار أن يفعل من خلال الطبيعة لكى يحفظ النظام فى الكون ولكي يمنح الطبيعة خاصة التشبه به كما مر، فإن قيل: ولكن فى ذلك إخلالا بوحدة النظام فى الكون لما يفترضه من تعدد الفعلة، أجبنا: أن جميع المخلوقات متجهة نحو الله من حيث هو خيرها الأكمل الذى تصبو إليه بطبيعتها، وفى ذلك ضمان لوحدة الوجود والنظام فى الكون، وفى اتجاه المخلوقات هذا نحو خيرها الأكمل سر فعاليتها أيضا، بل سر وجودها وتعدد أصنافها، فالله قد أبدع الأشياء بحكم جوده المحض، ولو أمكن له أن يعبر عن هذا الجود فى مخلوق واحد لفعل إلا «أنه كان من المستحيل أن يمثل شيء مخلوق واحد كمال الجود الإلهى»، لذلك اقتضى «تجليه على وجوه شتى فى مخلوقات متنوعة الأصناف»، وهذا هو سر تعدد المخلوقات فى الكون.

ثم فى نهاية المطاف بعد ما عرضناه يتوسط الرأى لدينا على ضرورة تقييد مفهوم القدرة الإلهية بمفهوم آخر ليس أقل منها خطرا، هو مفهوم الحكمة الإلهية، لأن فى الانتقاص من الحكمة الإلهية، حرصا على صيانة القدرة الإلهية، انتقاصا للكمال الإلهى وتهديدا لأسس المعرفة العقلية؛ لأن الفلسفة قد تدلل على وجود الصانع من أحد وجهين: إما عن طريق صلته السببية بالكون أو عن طريق النظام الذى يشاهده الفيلسوف فى هذا الكون، والمتكلمون، لاسيما الأشعرية منهم، يبطلون هذين الوجهين معا؛ لأنهم ينكرون صحة الصلة السببية بين الأشياء وآثارها، فيستحيل إذن اعتمادها كمبدأ للتدليل على وجود الصانع «كسبب فاعل» للأشياء، ويرفضون إلى ذلك الإقرار بأن

الأشياء فى هذا العالم المخلوق إنما هى تعبير عن إرادة خالقة حكيمة، فى قولهم بالجواز، وفى كلا هذين الوضعين مافيهما من الإساءة إلى مفهوم أصيل لكمال الله وروعة خلقه.

التحسين والتقبيح - العقليان

قدرة الله وفعل الأصلح:

يقول الشهرستانى فى كتابه (نهاية الأقدام): وهنا مسألة رئيسية تتعلق بمقدورات الله، وهى: هل يجوز أن يقدر الله - سبحانه - على جنس ما أقدر عليه عباده، أو لا يوصف بالقدرة على ذلك أو على بعضه؟

وقد قال البغداديون من المعتزلة: لا يوصف البارئ بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه.

وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائى وكثير من المعتزلة: إن البارئ -سبحانه- قدر على ماهو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد.

وعلى هذا قال من أخذوا بهذا الرأى من المعتزلة: إن البارئ قادر أن يظلم ويجور، قادر على ظلم غيره.

فجاء النظام وأصحابه ومنهم على الأسوارى والجاحظ وغيرهم فقالوا: «لا يوصف الله - سبحانه - بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ... وأحالوا أن يوصف البارئ بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم فى جهنم»(١).

وقال النظام: لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر، وحياة غير الحى، وأحال ذلك(٢).

وقال: «لا يجوز أن يقدر الله - سبحانه - أحدا إلا على الحركات؛ لأنه لا عرض إلا الحركات، وهى جنس واحد، ولا يجوز أن يقدر على الجوهر، ولا على أن يخلق الإنسان فى غيره حياة»(٣).

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٠٨ - ٢٠٩.
(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢١٦.
(٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢١٧ - ٢٠٩.

وقال أيضا: إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل، وأن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه، إلا أن له عند الله سبحانه أمثالا، ولكل مثل مثل، ولا يقال: يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل، ولا يقال: يقدر على دون ما فعل أن يفعل، لأن فعل مادون ـ نقص، ولا يجوز على الله ـ عز وجل ـ فعل النقص، ولا يقال: «يقدر على ما هو أصلح، لأن الله -سبحانه- لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا»[1].

وقد توسع فى شرح هذه المسألة والخلاف بين النظام وأبى على الأسوارى والجاحظ من ناحية وبين فريق آخر من المعتزلة ـ القاضى عبد الجبار فى «شرح الأصول الخمسة» فقال:

« فصل.. فى أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحا ».

والخلاف فيه مع النظام وأبى على الأسوارى والجاحظ ـ فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحا ـ وإلى هذا ذهبت المجبرة: فإن من مذهبهم أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وأن قدر على أن يجعله كسبا للعبد، إلا أن حالهم بخلاف حال النظام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنظام لم يناقض.

والدليل على صحة ما نقوله هو ما قد ثبت أنه تعالى قدر على أن يخلق فينا العلم الضرورى، فيجب أن يكون قادرا على أن يخلق بدله: الجهل لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، والجهل قبيح.

وإن شئت فرضت الكلام فى أهل الجنة فنقول: إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم، فيجب أن يكون قادرا على أن يخلق فيهم النفرة؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحا.

وإن شئت فرضت الكلام فى فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحا، ويقع فيكون حسنا فنقول: إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين فتجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والأحداث دون وجوه الأفعال ـ يبين ذلك أن أحدنا كما يقدر على أن يقول: زيد فى الدار، وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها، وكذلك الحال فى القديم تعالى: إذا قدر على الصدق وجب قدرته على

(1) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٢٢٥.

الكذب، لأنهما شيء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف المخبر عنه، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه. وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعى للنبوة وهو صادق وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب.

وقد ألزمهم مشايخنا ـ رحمهم الله ـ على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. قالوا، بيان هذا: إن الطفل الذى لا يقدر على أن يحمل منا يقدر على أن يزج الغير وهو واقف على شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك، والقديم تعالى غير قادر عليه عندهم؛ لأن ذلك قبيح فيجب فساد قولهم.

قالوا: لو كان الله قادرا على القبيح لوجب أن يوقعه.

قلنا: ليس يجب كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعدا ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتا. فكيف أوجبتم فى القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه ؟ وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن، ثم إذا لم تقم لم يقدح (ذلك) فى كونه قادرا.

وقالوا: لو كان القديم تعالى قادرا على القبيح لوجب صحة أن يوقعه.

قلنا: ما تريدون بالصحة ؟ فإن أردتم يجب أن يوقعه ـ فقد أجبنا عن ذلك. وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادرا عليه ـ فذلك مجابا له.

فإن قالوا: إذا كان القديم تعالى قادرا على القبيح ـ فما الذى أمنكم من أن لا يوقعه ؟.

قلنا: دلالة العدل، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذى أمننا من ذلك، فصح ما قلناه، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لوفعله لكان قبيحا.

الإنسان عند المعتزلة: يصبح بمحض إرادته مطيعا أو كافرا، ولا قدرة لله فى ذلك.

الحكمة فى أعمال الله: يفعل الله تعالى لا لينتفع، وإنما لينفع غيره، ولما كان الله فى غاية الحكمة فهو لا يفعل إلا الأصلح.

وأصل التخليق والتكليف عند معتزلة البصرة صلاح، والجزاء صلاح.

وفى الطبيعة: نفس الشيء بالنسبة للأخلاق، فإتلاف الله للزرع صلاح؛ لأن فيه اختبارا للصبر على المكاره.

ويرى المعتزلة: أن خلق العالم لا يعنى أن الله فى حاجة إليه، بل بالعكس، العالم من حيث هو مخلوق محتاج إلى خالقه، والعاقل يدرك ذلك.

تعريف الصلاح والأصلح:

تعريف الصلاح: الصلاح ضد الفساد.

تعريف الأصلح: إذا كان هناك صلاحان، وخبران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح.

ونحن نلمس أثر «أرسطو» بيّنًا فى هذين التعريفين للصلاح والأصلح لما قال «أرسطو» الفعل سابق على القوة إطلاقا، استنتج من ذلك أن المبدأ ليس القوة، بل الموجود التام، أى الفعل.

وعند المعتزلة: هذا الموجود التام هو: الله.

ولقد كان أرسطو[١]، معارضا لمن سبقه من اللاهوتيين الذين وصفوا فى الأصل: الليل والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمنا غير متناه، ولقول: ديمقريطس، وأنباذوقليس، وأفلاطون: الذين قالوا بحالة اتفاق، وفوضى قبل حالة النظام.

ويقول أرسطو: إن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن، لكنها لا تستطيع لأنها مادية، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية.

وتقول المعتزلة: بعالم: منظم، كامل، وكل مايحدث فيه فهو صلاح فكأنهم أخذوا فكرة النظام فى العالم من أرسطو، وفسروها تفسيرا يتفق وقولهم: بأن الله كمال، وكل مايصنعه فهو كمال أيضا.

هل يقدر الله على الظلم ؟ لقد جاء المعتزلة بحلين لهذه المسألة:

الحل الأول: القول بالقدرة، فالله يمكنه أن يفعل الظلم، ولكنه لا يفعله أبدا، فذات الله هى الكمال، والظلم لايقع إلا عن كائن غير كامل.

الحل الثانى: القول بعدم القدرة: الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب، ففاعل العدل لايوصف بالقدرة على الظلم.

النتيجة للحلين السابقين: الله لايظلم أبدا، ولو قدر على الظلم.

---

(١) فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقين جزآن فى مجلد د. البير نصرى نادر.

التحسين والتقبيح

ترتبط نظرية التحسين والتقبيح العقليين لدى المعتزلة بالكلام على الأفعال، أما ارتباطه بفعل الله فلعدم اتصاف فعل الله بالقبيح، أما بالنسبة إلى فعل نفسه فلاتفاق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص عليه تعالى محال، وأما بالنسبة لأفعال العباد فلأنه مالك الأمر على الإطلاق يفعل مايشاء ويختار لا علة لصنعه ولاغاية لفعله، وأما أفعال العباد فهى التى تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم، وقد اشتهر أن الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان، وقبل ذكر الأدلة لكل لابد من بيان معنى الحسن والقبح المتنازع فيهما فنقول.

تحرير محل النزاع فى الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كالعدل والظلم والحسن والقبح بهذين المعنيين لا نزاع فى أنهما عقليان يدركهما العقل ومستقل بإدراكهما ورد الشرع أم لا. والثالث وهو استحقاق الثواب والعقاب آجلا، والمدح والذم عاجلا وبمعنى استحقاق فاعل الفعل فى حكم الله تعالى بالمدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فعند الأشاعرة لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله قبل ورود الشرع بل ماورد الأمر به فهو حسن وما ورد النهى عنه فهو قبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة فى ذاته ولو بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صارحسنا وبالعكس، وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة فى حكم الله يدركها العقل إما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار أو بورود الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال، والفرق بين المذهبين فى القسم الأخير أن الأمر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح؛ بمعنى أن الفعل أمر به فحسن أو نهى عنه فقبح، وعندهم الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهى، فالأمر والنهى عند وجودهما يكونان كاشفين عن حسن وقبح سابقين حاصلين فى الفعل إما لذاته وإما لجهة لازمة لذاته وحيث بان محل النزاع، وظهر مدعى كل من الفريقين فنذكر دليل كل فنقول.

أدلة الأشاعرة على أن الحسن والقبح شرعيان

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة شتى، منها مايستلزم أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل فقط، ومنها ما يدل على أنه لذاته ولا لجهة فيه، ومنها عقلى ومنها نقلى،

فالنقل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء] فلو كان حسن الفعل مدركا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا بناء على ماهو عند المعتزلة من وجوب تعذيب العاصى إذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء] وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال فى مبحث النظر ومعرفة الله تعالى.

والعقلى أنه لو كان الحسن والقبح ذات الفعل سواء كان مستندا للذات أو لازمها لما تخلف عنه فى شيء من الصور ضرورة، واللازم باطل لأنه قد يكون فعل واحد كالقتل حدا وظلما فيكون حسنا لذاته قبيحا لذاته وهو باطل بالضرورة؛ لأن ما بالذات لايتخلف، ولو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل؛ وذلك لأن فعل العبد إما اضطرارى، وأما الصغرى فلأن العبد إن لم يتمكن من الترك فظاهر وإن تمكن فإن لم يتوقف الفعل ويؤدى إلى الترجيح بلا مرجح وفيه عدم إثبات الصانع، وإن توقف فذلك المرجح إن كان من العبد ينقل الكلام إليه ويتسلسل وإن لم يكن فمعه إن لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور على الترديد ولزم المحظور وإن وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور. ونوقش بأن المرجح هو الإرادة التى شأنها الترجيح والتخصيص، وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب، ولو سلم فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ولايوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف، وجواب هذه المناقشة أنه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء إلى مرجح لايكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد، ومثله لايحسن ولايقبح ولايصح التكليف به عندهم نوقش الدليل القائل: إنه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لازمه لما تخلف فى شيء أصلا لأنه قد يكون للشيء حالتان قبيحتان فيرتكب أخفهما فما زال الأمر الذاتى موجودا وتدفع هذه المناقشة بأنه قد يتعين الشيء دفعا للمضرة فيكون واجبا حسنا وهذا تناقض، وتدفع أيضا بأن العبد لايستقل بفعله لما تقدم، والمدح والذم عقلا ليس إلا مع الاستقلال اتفاقا فلا حسن ولاقبح إلا من الشرع.

أدلة المعتزلة على أن الحسن والقبح عقليان

واستدل المعتزلة بأن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار وقتل الأنبياء بغير حق ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء وليس هذا من الشرع، إذ يقول به غير المتدين أصلا والناس مجمعون عليه جميعا، ونرد هذا الدليل بأنه من غير المتنازع فيه، واستدلوا أيضا بأنه إذا ظهر لشخص غرض من الأغراض واستوى توصيل الصدق والكذب إليه فلا شك أنه يؤثر الصدق قطعا من غير تردد لأن

حسنه مركوز فى العقول وكإنقاذ طفل أشرف على الهلاك ولايراه أحد ولا يرجو من وراء إنقاذه جلب نفع أو دفع ضرر هو رد ماقبله، واستدلوا أيضا بأنه لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلا؛ لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه ويقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لايصدر عنه، وإن الأمر بالقبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لايليق وذلك إما بالعقل والتقدير أن لا حكم وإما بالشرع فيدور ورده أنا لا نجعل الأمر والنهى دليل الحسن والقبح حتى يرد ما ذكر بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والذم والقبح عن كونه متعلق النهى والذم. ومما يؤيد هذ قول إمام الحرمين: إن قولهم الحسن والقبح لايدركان إلا من الشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا إدراكه عليه وليس الأمر كما ذكر بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا فى القبح فإذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة يميز بها عما ليس بواجب وإنما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالأمر به إيجابا وكذا النهى فلا دور، وقالوا أيضا: لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفى ذلك إبطال الشرائع. ولا يمكن التمييز بين النبى وغيره وهذا باطل اتفاقا، ولحسن خلق المعجزة على يد الكاذب ورده كرد الأول والثانى، وقالوا أيضا: إننا قاطعون بأن العارف بذات الله وبصفاته يقبح منه أن يشرك به وينسب إليه الزوجة والولد ومايليق به من صفات النقص، أى يستحق الذم والعقاب فى حكم الله تعالى وإن لم يرد شرع ورده أن هذا القطع من استقرار الشرائع واستمرار العادات حتى صار كأنه بمجرد العقل.

وقالوا أيضا: لو لم يكن أول واجب على المكلف واجبا عقليا أى يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقا للثواب فى حكم الله لزم إفحام الأنبياء وقد تقدم فى مبحث النظر فى معرفة الله موضحا.

والسادة الحنفية قد نسب إليهم أنهم يقولون بما قالته المعتزلة وأنهم يخالفونهم فى الذى ينبنى على مذهب المعتزلة وهو القول بوجوب الأصلح على الله تعالى. ولما كان هذا الكلام نقل عنهم مضطربا ولم نهتد فيه إلى تحقيق رأينا تركه مخافة عدم مصادمة الواقع والله يهدينا إلى سواء السبيل. وثمرة الخلاف تظهر فى حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك فيخلد فى النار على رأى المعتزلة وناج عند الأشاعرة لعدم وجوب الإيمان عليه قبل البعثة وإذا لم يكن مخاطبا بالإسلام وحصلت عنده عقائد التوحيد هل يصح ويثاب عليه فى الآخرة، فعند بعض العلماء يصح كإسلام الصبى، وعند بعض آخر لايصح كما لايصح إسلام الصبى، والحق أن إسلام الصبى صحيح لأن النبى ﷺ دعا عليا فأجابه ولا يلزم من كون الصبى غير مكلف أنه

لايصح إسلامه فإن عبادته صحيحة وكيف يفرق بين الإسلام وسائر العبادات. والمعتزلة لما قالوا بالوجوب العقلى بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما تركه من الإخلال بالحكمة، جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الأصلح عليه ونحن لانقول بالأصل ولا بالفرع فهو المتصرف المطلق التصرف فى مسلكه ولا نسلم أن شيئا من أفعاله يجب عليه بحيث يخل تركه بحكمة لجواز أن يكون له فى كل فعل أو ترك حكم ومصالح لاتهتدى إليها العقول فإنه الحكيم الخبير وكل هذا فعله باختياره ـ جل جلاله ـ فوجوب الفعل بالاختيار لاينافى الاختيار كما قدمناه غير مرة.

التحسين والتقبيح وبيان أنه لا يجب على الله تعالى شيء من قبل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع:

مذهب أهل الحق أن العقل لايدل على حسن الشيء وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعا على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو اقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا أو عقابا، وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة، وكما أن العلم لايكتسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعى والأمر الحكمى لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة.

وخالفنا فى ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة فصاروا إلى أن العقل يستدل به حسن الأفعال وقبيحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها ثم من الحسن والقبح مايدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذى لا يفيد فائدة، ومنها مايدرك نظرا بأن يعتبر الحسن والقبح فى الضروريات ثم يرد إليها مايشاركها فى مقتضياتها ثم يرتبون على ماذكرناه قولهم فى الصلاح والأصلح واللطف والثواب والعقاب.

وقد فرق أبو الحسن الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع وإنما دليله فى هذه المسألة لنفى الوجوب التكليفى بالعقل لا لنفى العقلى عن العقل.

قال أهل الحق: لو قدرنا إنسانا قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير ان يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بآداب الأبوين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد، والثانى أن الكذب قبيح، بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوما عليه لم يشك أنه لا يتوقف فى الأول ويتوقف فى الثانى، ومن حكم بأن الأمرين سيان بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول أو لم يتقرر عنده أن الله تعالى لايتضرر بكذب ولا ينتفع بصدق، فإن القولين فى حكم التكليف على وتيرة واحدة ولم يمكنه أن يرجح أحدهما على الثانى بمجرد عقله.

والذى يوضحه أن الصدق والكذب على حقيقة ذاتية لا تتحقق ذاتهما إلا بأن كانت تلك حقيقة مثلا كما يقال: إن الصدق إخبار عن أمر على ماهو به والكذب إخبار عن أمر على خلاف ماهو به، ونحن نعلم أن من أدرك هذه الحقيقة عرف التحقيق ولم يخطر بباله كونه حسنا أو قبحا فلم يتمثل الحسن والقبيح إذًا فى صفاتهما الذاتية التى تحققت حقيقتهما ولا لزمتهما فى الوهم بالبديهة كما بينا ولا لزمها فى الوجود ضرورة فإن من الأخبار الصادقة ما يلام عليها كالدلالة على نبى هرب من 'ظالم، ومن الأخبار التى هى كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحا فى حد الكذب ولا لزمه فى الوهم ولا لزمه فى الوجود، فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التى تلزم النفس وجودا وعدما عندهم، ولا يجوز أن يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يعقل بالبديهة ولا بالنظر؛ فإن النظرى لابد وأن يرد إلى الضرورى البديهى وإذًا لا بديهى فلا مرد له أصلا فلم يبق لهم إلا استرواح إلى عادات الناس من تسمية مايضرهم قبحا وما ينفعهم حسنا ونحن لاننكر أمثال تلك الأسس على أنها تختلف بعادة قوم دون قوم وزمان وزمان ومكان ومكان وإضافة وإضافة وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة لها فى الذات، فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم، وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسنا وربما يكون قبيحا لكنا وضعنا الكلام فى حكم التكليف بحيث يجب الحسن فيه وجوبا يثاب عليه قطعا ولا يتطرق إليه لوم أصلا، ومثل هذا لايمتنع إدراكه عقلا، هذه هى طريقة أهل الحق على أحسن ما تقرر وأوضح ما تحرر.

وقالت الطوائف المخالفات: نحن نعارض الأمرين اللذين عرضا على العقل الصريح بأمرين آخرين نعرضهما عليه فنقول: العاقل إذا سنحت له حاجة وأمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب بحيث تساويا فى حصول الغرض منهما

كل التساوى كان اختيار الصدق أولى من اختياره الكذب، فلولا أن الكذب عنده على صفة الاحتراز عنه وإلا لما رجح الصدق عليه.

قالوا: وهذا الفرض فى حق من لم تبلغه الدعوة أو فى حق من أنكر الشرائع حتى لايلزم كون الترجيح بالتكليف، وعن هذا صادفنا العقلاء يستحسون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان.

وأوضح من هذا كله أنا نفرض الكلام فى عاقلين قبل ورود الشرع يتنازعان فى مسألة تنازع النفى والإثبات فلا شك أنهما يقسمان الصدق والكذب ثم ينكر أحدهما على صاحبه قوله إنكار استقباح، ويقرر كلامه تقرير استحسان حتى يفضى الأمر بينهما من الإنكار قولا إلى المخاصمة فعلا، وينسب كل واحد منهما صاحبه إلى الجهل ويوجب عليه الاحتراز عنه ويدعوه إلى مقالته ويوجب عليه التسليم فلو كان الحسن والقبيح مرفوضا من كل جهة لارتفع التنازع وامتنع الإقرار والإنكار

وقولكم مثل هذا فى العادة جائز جاز ولكنه فى حكم التكليف ممتنع.

قلنا: ليس مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضى على كل مختلفين فى مسألة بالنفى والإثبات وما حسن فى العقل حسن فى الحكمة الإلهية وما حسن فى الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف فلا يجب على الله تعالى شىء تكليفا ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريرا أو تدبيرا.

قالوا: لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناهما إلى الأقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل وقول على قول، ولا يمكن أن يقال لم، ولانه إذ لا تعليل للذوات ولاصفات للأفعال التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه ذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها.

وزادت الفلاسفة على المعتزلة حجة وتقريرا قالوا: قد اشتمل الوجود على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين، فالخير المطلق مطلوب العقل لذاته والشر المطلق مرفوض العقل لذاته. والممتزج فمن وجه ومن وجه ولا يشك العاقل فى أن العلم بجنسه ونوعه خير محمود ومطلوب والجهل لجنسه ونوعه شر مذموم غير مطلوب، وكل ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن عند العقلاء وكل ماهو مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور، والفطرة السليمة داعية إلى تحصيل المستحسن ورفض المستقبح سواء حمله

عليه شارع أو لم يحمله، ثم الأخلاق الحميدة والخصال الرشيدة من العفة والجود والشجاعة والنجدة مستحسنات فعلية وأضدادها مستقبحات علمية وكمال حال الإنسان أن تستكمل النفس قوتى العلم الحق والعمل الخير تشبيها بالإله تعالى والروحانيات العلوية بحسب الطاقة والشرائع إنما ترد بتمهيد ما تقرر فى العقول لا بتغييرها لكن العقول الجزئية لما كانت قاصرة عن اكتساب المعقولات بأسرها عاجزة عن الاهتداء إلى المصالح الكلية الشاملة لنوع الإنسان وجب من حيث الحكمة أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يحملهم على الإيمان بالغيب جملة ويهديهم إلى مصالح معاشهم ومعادهم تفصيلا فيكون قد جمع لهم بين خصلتى العلم والعمل على مقتضى العقل وحملهم على التوجه إلى الخير المحض والإعراض عن الشر المحض استبقاء لنوعهم واستدامة لنظام العالم، ثم ذلك الشارع يجب أن يكون من بينهم مميزا بآيات تدل على أنها من عند ربه راجحا عليهم بعقله الرزين ورأيه المتين ولفظه المبين وحدسه النافذ وبصره الناقد وخلقه الحسن وسمته الأرصن يلين لهم فى القول ويشاورهم فى الأمر ويكلمهم على مقادير عقولهم ويكلفهم بحسب طاقتهم ووسعهم، كما ورد فى الكتاب ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل].

قالوا: وقد أخطأت المعتزلة حيث ردوا القبح والحسن إلى الصفات الذاتية للافعال وكان من حقهم تقرير ذلك فى العلم والجهل، إذ الأفعال تختلف بالأشخاص والأزمان وسائر الإضافات وليست هى على صفات نفسية لازمة لها لاتفارقها ألبتة.

وأخطأت الأشعرية حيث رفعتهما عن العلم الذى ليس فى نوعه ذميم وعن الجهل الذى ليس فى نوعه حميد، إذ السعادة والشقاوة الأبدية مخصوصتان بهما مقصورتان عليهما والأفعال معينات أو مانعات بالعرض لا بالذات وتختلف بالنسبة إلى شخص وشخص وزمان وزمان.

ثم زادت الصابئة على الفلاسفة بأن قالوا كما كانت الموجودات فى العالم السفلى مرتبة على تأثير الكواكب والروحانيات التى هى مدبرات للكواكب وفى اتصالاتها نظر نحس وسعد وجب أن يكون فى أثرها حسن وقبح فى الخلق والأخلاق. والعقول الإنسانية متساوية فى النوع فوجب أن يدركها كل عقل سليم وطبع قويم ولاتتوقف معرفة المعقولات على من هو مثل ذلك العاقل فى النوع، ماهذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم، فنحن لانحتاج إلى من يعرفنا حسن الأشياء وقبحها وخيرها وشرها ونفعها وضرها، وكما كنا نستخرج بالعقول من طبائع الأشياء منافعها ومضارها كذلك نستنبط من أفعال نوع الإنسان حسنها وقبحها فنلابس ما هو حسن منها بحسب

الاستطاعة ونجتنب ما قبح منها بحسب الطاقة فلا نحتاج إلى شارع متحكم على عقولنا بما يهتدى ولا يهتدى، أبشر يهدوننا، وإن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذاً لخاسرون، فهذه مقالة القوم ولها شرح ذكرناه فى كتابنا الموسوم بالملل والنحل.

وزادت التناسخية على الصابئة بأن قالت: نوع الإنسان لما كان موصوفا بنوع اختيار فى أفعاله مخصوصا بنطق وعقل فى علومه وأحواله ارتفع عن الدرجة الحيوانية استسخارا لها فإن كانت أعماله على مناهج الدرجة الإنسانية ارتفعت إلى الملكية أو إلى الحيوانية أو إلى أسفل، وهو أبدا فى أحد أمرين إما فعل الجزاء أو جزاء على فعل، كما يقولون كرد وباداشت، فما بالنا نَقول محتاج فى أفعاله وأحواله إلى شخص مثله يقبح ويحسن فلا العقل يحسن ويقبح ولا الشرع لكن حسن أفعاله جزاء على حسن أفعال غيره وقبح أفعاله كذلك، وربما يصير حسنها وقبحها صورا حيوانية وربما يصير الحسن والقبح فى الحيوانية أفعالا إنسانية وليس بعد هذا العالم عالم جزاء يحكم فيه ويحاسب ويثاب ويعاقب.

وزادت البراهمة على التناسخية بأن قالوا: نحن لا نحتاج إلى شريعة وشارع أصلا فإن مايأمر به النبى لا يخلو إما أن يكون معقولا أو لايكون معقولا، فإن كان معقولا فقد استغنى بالعقل عن النبى وإن لم يكن معقولا لم يكن مقبولا.

أجاب أهل الحق عن مقالة كل فرقة فقالوا للمعتزلة المعارضة غير صحيحة فإن ماذكرناه من الفرق بين العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد والحكم بأن الكذب قبيح ظاهر لا مراء فيه، وما ذكرتموه غير مسلم فإنه يستوى عند صاحب الحاجة طرفا الصدق والكذب وإن اختار الصدق لم يكن اختار أمرا ضروريا ولا يقارنه العلم بوجوب اختيار ضرورة ولو استروح إليه فلداع أو اعتياد أو فرض يحمله على ذلك من استوى عنده الصدق والكذب فى الملام فى الحال والعقاب فى ثانى الحال لم يرجح أحدهما على الثانى لأمر فى ذاته.

وأما استحسان العقلاء إنقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثانى، ومثل هذا قد سلمناه، ولكنا فرضنا القول فى حكم التكليف هل يستحق على الله ثواب وعقاب بعد أن علم أنه لا يلحقه ضرر ولا نفع من فعله.

وأما المتنازعان بالنفى والإثبات فى أمر معقول قبل ورود الشرع وإنكار كل واحد منهما على صاحبه فمسلم، لكن الكلام وقع فى حق الله تعالى هل يجب عليه أن يمدح

ويذم ويثيب ويعاقب على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فبم يعرف أنه يرضى عن أحدهما ويثيبه على فعله ويسخط على الثانى ويعاقبه على فعله ولم يخبر عنه بخبر صادق ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا أخبر عن محكومه ومعلومه مخبر ولا أمكن أن تقاس أفعاله على أفعال العباد فإنا نرى كثيرا من الأفعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلام البرىء وإهلاك الحرث والنسل إلى غير ذلك وعليه يخرج إنقاذ الغرقى والهلكى فإن نفس الإغراق والإهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح وذلك منا قبيح والإنقاذ إن كان حسنا فالإغراق يجب أن يكون قبيحا فإن قدر فى ضمن هلاكه سر لم نطلع عليه أو غرض لم توصله إليه إلا به فليقدر فى إهلاكنا كذلك والفعل من حيث الصفات النفسية واحد فلم قبح من فاعل وحسن من فاعل.

وأما ما قدروه من تنازع المتنازعين فى مسألة عقلية فذلك لعمرى من مستحسنات العقول من حيث إن أحدهما علم والثانى جهل لا من حيث إن أحدهما مكتسب له مستوجب على كسبه ثوابا على الله تعالى؛ لأنهما وإن اقتسما صدقا وكذبا وعلما وجهلا لم يستوجبا بشروعهما فى النظر ومخاصمتهما على تجاذب الكلام على الله تعالى ثوابا وعقابا ولم يعرف بمجرد المناظرة أن حكم الله فى حقهما إذا كان الشروع جائزا أو محرما بل بتعارض الأمرين الجواز والتحريم، فوجه الجواز فيه أنه اشتغال بالنظر والنظر متضمن للعلم والعلم محمود لنفسه وجنسه والطريق للمحمود محمود، ووجه التحريم فيه أنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه واشتغال بالنظر وهو مخاطرة وربما يخطئ وربما يصيب وإن أخطأ فربما يحصل له الجهل والجهل مذموم لجنسه ونفسه، فمن هذا الوجه أوجب العقل التوقف ومن ذلك الوجه أوجب الشرع والأمر فيه متعارض ومايستقبح أحدهما من الثانى ليس استقباحا يتنازع فيه.

وقولهم: ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفا.

قلنا: ما المعنى بقولكم يجب على الله تعالى من حيث الحكمة، وما معنى الحكيم والحكمة، فإن عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة سواء كان فيه مصلحة وغرض أو لم يكن بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله، فلو كان فالحامل فوقه والداعى أعلى منه بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض وداع من الغير، والحكيم من فعل فعلا على مقتضى علمه والحسن والإحكام فى الفعل من آثار العلم، وأما الغير إذا فعل فعلا مستحسنا عنده من غير إذن المالك فليس من الحكمة وجوب المجازاة على ذلك الفعل

خصوصا، والمالك لم ينتفع بذلك المستحسن ولا اكتسب زينة وجمالا والحال عنده إن فعل وإن لم يفعل على وتيرة واحدة.

وبقى أن يقال: إذا لم يرجع إلى المالك نفع ولا ضرر فربما يرجع إلى الفاعل فيعارض بأن قال ذلك الفعل فى الحال مشقة وكلفة مع جواز أن يخطئ فيعاقب فى ثانى الحال حساب وكتاب مع جواز أن يثاب على الصواب، فأى عقل يخاطر هذه المخاطرة ويقتحم هذا الاقتحام وإن رجعوا إلى عادات الناس فى شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد للمملوك أنها من مستحسنات العقول.

والجواب عنه من وجهين: أحدهما أن العادة لا تكون دليلا عقليا يلزم الحكم به ضرورة بل العادات متعارضة والشكر والكفر سيان فى حق من لا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر، والثانى أن الشكر على النعمة؛ لا يستوجب بسببه نعمة أخرى بل هو قضاء لواجب ثبت عليه إذا أدى ما وجب عليه لم يستوجب بذلك زيادة نعمة فلا يجب على الله تعالى ثواب بسبب شكر النعمة، ولهذا نقول من أنفق جميع عمره فى شكر سلامة عضو واحد كان يعد مقصرا، فإذا قابل قليل شكره بكثير نعم الله تعالى كيف يكون بعد موفرا وكيف يستحق على المنعم زيادة نعمة وكذلك حكم جميع العبادات فى مقابلة النعم السابغة قليل فى كثير ولا يستوجب بسببها ثواب.

ثم نقول: الواجب فى حق الله تعالى غير معقول على الإطلاق والاستحقاق للرب على العبد غير مستحيل حمله فإنه ما من وقت من الأوقات إلا ويتقلب العبد فى نعم كثيرة من نعم الله تعالى ابتداء بأجزل المواهب وأفضل العطايا من حسن الصورة وكمال الخلقة وقوام البنية وأعداد الآلة وإتمام الأداة وتعديل القناة، نعم وما متعه به من إرواح الحيوة وفضله به من حياة الأرواح ومكارمه به من قبول العلم وآدابه وهدايته إلى معرفته التى هى أسنى جوائزه وحبايه، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها فلا ابتداء الإنعام واجب عليه فعلا ولا إذا قابل نعمة بشكر يسير كان الثواب واجبا عليه لأنه يعد مقصرا فى أداء شكر ما أنعم عليه فكيف يستحق نعمة أخرى، فمن هذ الوجه لا يثبت قط استحقاق العبد ولايتحقق قط وجوبه على الرب، ثم إن سلم تسليم جدل أنه يستحسن من حيث العادة الشكر على النعم فكذلك يستحسن من حيث العادة أن يتقابل العوضان ويتماثل الأمران قدرا وزمانا، ولا يتصور أن يقع التقابل والتماثل بين أكثر كثير النعم وبين أقل قليلها ولا يتحقق التعارض بين سرمدى الوجود دواما وبين أقل قليلها ولا يتحقق التعارض بين سرمدى الوجود دواما وبين ما لايثبت له وجود إلا لحظة أو خطرة أو لفظة كما يقتضى العقل إيجاب شىء فى مقابلة شىء مكافأة وجزاء وكذلك يقتضى

اعتبار قدر الشىء فى مقابلة قدر وبالاتفاق لم يعتبر القدر فيجب أن لا يعتبر الأصل فإن كنا نستفيد الوجوب من العقل ونعتبر العقل بالعادة، فهذا هو قضية العقل والعادة صدقا فكيف يثبت مثلا استحقاق العبد وجوبا على الله تعالى.

وأما الوجوب على العبد والاستحقاق لله تعالى فليس من قضايا العقل والعادة أيضا فإنه إذا لم يتضرر بمعصية ولا ينتفع بطاعة ولم تتوقف قدرته فى الإيجاد على فعل واحد وحال يصدر من الغير فيستعين به بل كما أنعم ابتداء قدر على بالإنعام دواما كيف يوجب على العبد عبادة شاقة فى الحال لارتقاب ثواب فى ثانى الحال أليس لو رمى إليه زمام الاختيار حتى يفعل ما يشاء جريا على نسق طبيعته المائلة إلى لذيذ الشهوات ثم أجزل فى العطاء من غير حساب كان ذلك إرواحا للعبد وما كان قبيحا عند العقلاء؟.

ثم نقول: من رأس موجب العقول فى أصل التكليف متعارضة الأصول فإنا نطالب الخصم بإظهار وجه الحسن فى أصل التكليف والإيجاب عقلا أو شرعا، وقد علم أن لايرجع إلى المكلف خير وشر ونفع وضر وزين وشين وحمد وذم وجمال ونكال، وإن كانت ترجع هذه المعانى إلى المكلف، لكن والمكلف قادرعلى إسباغ النعم عليهم من غير سبق التكليف فتعارض الأمران أحدهما أن يكلفهم فيأمرهم وينهاهم حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم، والثانى أن لا يكلفهم بأمر ونهى إذ لا يتزين منهم بطاعة ولا يتشين منهم بمعصية ولا يثبت ثوابا على فعل ولا يعاقب عقابا على فعل بل ينعم دواما كما أنعم ابتداء أليس العقل الصريح يتحير فى هذين المتعارضين ولا يهتدى إلى اختيار أحدهما وقطعا، فكيف يعرفنا وجوبا على نفسه بالمعرفة وعلى قالبه بالطاعة أم كيف يعرفنا وجوبا على الفاطر البارئ تعالى بالثواب والعقاب خصوصا على أصل المعتزلة، فإن التكليف والأمر والإيجاب من الله تعالى مجاز فى العقل، إذ لا يرجع إلى ذاته صفة يكون بها أمرا مكلفا بل هو عالم قادر فاعل للأمركما هو فاعل الخلق والعقل إنما يعرفه على هذه الصفة ويستحيل أن يعرفه أنه يقتضى ويطلب منه شيئا ويأمر وينهى بشىء، فغاية العقل أن يعرفه على صفة يستحيل عليه الاتصاف بالأمر والنهى فكيف يعرفه على صفة يريد منه طاعة يستحق عليها ثوابا ولا يريد منه معصية يستحق عليها عقابا ولا طاعة ولا معصية إذ لا أمر ولا نهى؛ إذ لم يبعث بعد نبيا فيخلق لاجله كلاما فى شجرة فيسمعه ولو خلق لنفسه كلاما فهو مسموع كل الحد ولا له فى ذاته كلام يمكن أن يستدل عليه كسائر صفات ذاته، بل أمره ونهيه من صفات فعله

بشرط أن لايدل أمره المفعول المصنوع على صفة فى ذاته فهو مدلول أمره ونهيه، إذ خلق فى شجرة افعل ولا تفعل لا يدل ذلك على صفة غير كونه عالما قادرا فليعرف من ذلك أن من نفى الأمر الأزلى لم يمكنه إثبات التكليف على العبد ولا أمكنه إثبات حكم فى أفعال العباد من حسن أو قبح، ويؤدى ذلك إلى نفى الأحكام الشرعية المستندة إلى قول من ثبت صدقه بالمعجزة، فضلاً عن العقلية المتعارضة المستندة إلى عادات الناس المختلفة بالإضافة والنسب، وكثيرا ما نقول: من نفى قول الله فقد نفى الفعل فصار من أوحش الجبرية، أعنى أثبت جبرا على الله تعالى وجبرا على العبد من نفى إكساب العباد فقد نفى قول الله صار من أوحش القدرية أعنى قدرا على الله وقدرا على العبد والقدرية جبرية من حيث نفى بالكلام والقول والأمر والجبرية قدرية من حيث نفى الفعل والكسب والمأمور به فليتنبه لهذه الدقيقة.

وأما ما ذكروه من جواز التنازع بين مختلفين فى مسألة عقلية وإنكار أحدهما على صاحبه واستقباح مذهبه مسلم ولكن النزاع فى أمر وراءه وهو أنه هل يجب على المتنازعين الشروع فى تلك المسألة وجوبا يستحق به ثوابا وإذا حصل على علم فهل يستحق به ثواب الأبد وإذا حصل على جهل فهل يصير به مستحقا لعقاب الأبد فما دليلكم على نفس المتنازع، وقد عرفتم أن الأمر فيه غيب والإذن فيه من المالك غير موجود وفى التصرف خطر، ومن المعلوم أن من خاض لجة البحر ليطلب درة وهو غير حاذق الصنعة كان على خطر الهلاك وربما يصير ملوما من جهة مالكه إن كان عبدا أو مغرما من جهة صاحب المال إن كان شريكا ثم الاستقباح والاستحسان والإنكار والإقرار متعارضان عند الخصمين فإن كل واحد منهما يستحسن مايستقبحه صاحبه بناء على إنكاره وقل ما يتفق ارتفاع النزاع بينهما إلا بقاض يكون حكمه فى الأمر وراء حكمهما وعقله أرجح من عقلهما يتحاكمان إليه، وذلك هو الذى ينفى الحسن والقبح من حيث العادة ويثبت الحسن والقبح من حيث التكليف.

وأما ماذكروه من رفع المعانى المعقولة فى مجارى الحركات التكليفية والأحكام الشرعية فذلك لعمرى مشكل فى المسألة.

والجواب عنه من وجهين: أحدهما أن نقول ما من معنى يستنبط من فعل وقول لربط حكم إلا ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما اعتبارا فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره.

ونضرب له مثلا فنقول: إذا قتل إنسان إنسانا مثله فيعرض للعقل الصريح ههنا آراء مختلفة كلها متعارضة، أحدها أن يقتل به قصاصا ردعا للمعانى من كل مجترئ وفيه استبقاء نوع الإنسان وتشف للغيظ من كل قريب، وفيه استطابة نفس الإنسان. ويعارضه معنى آخر وهو أنه إتلاف فى مقابلة إتلاف وعدوان بإزاء عدوان ولا يحيا الأول بقتل الثانى، وإن كان فى الردع إبقاء بالتوقع والتوهم، ففى القصاص إهلاك الشخص بناجز الحال والتحقيق وربما يعارضه معنى ثالث وراءهما فيفكر العقل ايراعى شرايط أخرى سوى مجرد الإنسانية من العقل والبلوغ والعلم والجهل أم من الدين والطاعة أم من النسب والجوهر فيتحير العقل كل التحير فلا بد إذًا من شارع يقرر من المعانى ما وجب على العبد وحيا وتنزيلا وإنها كلها رجعت إلى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير أن كان الفعل مشتملا عليها فإنها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على صفات متناقضة وأحوال متنافرة، وليس معنى قولنا: إن العقل يستنبط منها أنها كانت موجودة فى الشيء يستخرجها العقل بل العقل يتردد بين إضافات الأحوال بعضها إلى بعض ونسب الأشخاص والحركات نوعا إلى نوع وشخصا إلى شخص فطرى مثله من تلك المعانى ما حكيناه وأحصيناه وربما يبلغ إلى ما لا يحصى فعرف بذلك أن المعانى لم ترجع إلى الذوات إلى مجرد الخواطر الطارئة على العقل وهى متعارضة.

والجواب الثانى أن نقول: لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات نفسية للأعيان لما تصور أن يرد الشرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب ولما كان اختلفت الحركات بالنسبة إلى الأوقات تحريما وتحليلا، أليس الحكم فى نكاح الأخت للأب والأم فى شرع أبينا آدم ـ عليه السلام ـ بخلاف الحكم فى الجمع بين الأختين المتباعدتين فى شرع نبينا محمد ﷺ كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة ونحن فربما نتجوز فنضيف الحرام والحلال إلى الأعيان فنقول: الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر، وهذا يحرم لعينه وهذا يحرم لغيره وهذا نجس العين وهذا نجس بعارض، وكل ذلك يجوز فى العبارة وإلا فهى كلها أحكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية وأضيفت إلى الأعيان والأفعال إضافة حكمية والحسن والقبح فى الصدق والكذب كالحلال والحرام فى الزنا والنكاح وكالجواز والحظر فى البيع والربا.

وقد تمسك أبو إسحاق بطريق لابأس به فقال: صحة كون الضدين مرادا على

البدل يوجب التوقف، مثاله من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل على أحدهما بالتعيين يوجب التوقف فى الأمرين.

وقال أيضا: العقل يقضى بأن من له الإيجاب والإيجاب حقه فصاحب الحق له أن يطلب وله أن لا يطلب سيما إذا كان مستغنيا عن المطالبة به وعن تحصيله له، وقبل الرسالة لاسبيل إلى معرفة مطالبته للعبد بحقه فإنه ربما يطالب وربما يتفضل بالإسقاط فيتوقف العقل فى ذلك وهذا كله من قبيل تعارض الأدلة فى العقل لكن الخصم يعتذر عن هذا، ويقول أحد الطريقين أمن على الحقيقة والثانى مخوف والأخذ بالأمن أولى فإنه إن أخذ بإذنه ربما يطالبه بحقه فإذا أدى حقه أمن من المعاقبة وإن أخذ بإذنه ربما يتفضل خاف لأنه ربما لا يتفضل فإنما يستقيم أن لو كان التعارض متساوى الطرفين من كل بوجه فيتوقف العقل ضرورة.

وقال الأستاذ:الشكر يتعب الشاكر ولا ينتفع المشكور فلا فائدة فى فعله لاستواء فعله وتركه.

قال الخصم: الشكر ينفع الشاكر ولايضر المشكور فوجب فعله لترجيح نفعه على ضره.

قال الأستاذ: ربما يضر الشاكر لأنه قابل كثير نعم الله تعالى بقليل شكره ولا شك أن من أنعم على إنسان بكثير من النعم خطيرة وحقيرة فأخذا لحقير يشكر عليه عد من السفه ووجب اللوم عليه وضرب له حديث الرغيف المعروف.

قال الخصم: ليس الشاكر من يقتصر على بعض النعم أو على الحقير منها بل الشاكر من يستوعب بشكره جميع النعم ثم ربما يخص بعضها بالذكر تنبيها على الباقى.

قال الأستاذ: التعرض لمقابلة النعم بالشكر كفر، فإنه رأى المقابلة جزاء وكفاء وقط لايكافئ نعم الله التى لا تحصى بالشكر فإنه إن أوقع شكره فى مقابلة نعمه على أنه يكافئه لئلا يكون تحت منه فهو كفران محض وإن كان على أ نه ينفعه كما انتفع به فهو كفران صريح فلا النعمة تقبل المقابلة ولا المعاوضة ولا المنعم يقبل النفع والضر وكيف يحسن الشكر، والشكر إنما ينفع الشاكر أن لو حصل على رضى المشكور وإذنه فإذا لم يعرف رضاه وإذنه إلا بالسمع فلا يحسن الشكر إلا بالشرع ولكن لما تربى الإنسان على مناهج الشرع ورأى أهل الدين يستحسنون الشكر وقرأ آيات تحسين الشكر ظن أن مجرد العقل يقضى بذلك.

أما الجواب عن مقالة الفلاسفة قولهم: إن الوجود قد اشتمل على خير محض

وشر محض وخير وشر ممتزجين، فهو كلام من لم يتحقق الخير والشر ما هو فما المعنى بالخير أولا، فإن الخير يطلق على كل موجود عندكم وعلى هذا الشر يطلق على كل معدوم وعلى هذا لم يستمر قولكم الوجود يشتمل على خير مطلق فكأنكم قلتم اشتمل الوجود على الوجود وهو تكرار غير مفيد ولم يستتب قولكم وعلى شر مطلق فإن الشر المطلق هو المعدوم، والوجود كيف يشتمل على العدم فلم يصح التقسيم رأسا، على أنا إنما فرضنا المسألة فى الحركات التى ورد عليها التكليف فإن الخير والشر فيها هو المقصود بالحسن والقبح، وقد ساعدتمونا على أن حكمها فى الأفعال غير معلوم بالضرورة ولا العقل يهتدى إليه بالنظر؛ لأن ذلك يختلف بالإضافات والأزمان فبقى قولكم العلم من حيث هو علم محمود وكل محمود مطلوب لذاته والجهل بالعكس من ذلك فهو مسلم ولكن الطالب إذا حصل له المطلوب فهل يستوجب على الله ثوابا أم لا وإن لم يحصل بل حصل ضده هل يستوجب عقابا أم لا؛ لأن التنازع إنما وقع من حيث التكليف لا من حيث ذات الشيء وصورته.

قالوا: معنى الجزاء عندنا ترتب سعادة وشقاوة أبدية على نفس عالمة أو جاهلة كترتب صحة وسلامة فى البدن على شراب دواء وذلك حاصل له بالضرورة وكترتب مرض وألم فى البدن على شرب سم وذلك حاصل له بالضرورة أيضا.

قيل: إذا كانت سعادة النفس مترتبة على حصول قوى العلم والعمل وخروجهما من القوة إلى الفعل محتاج إلى معاناة أمور شديدة ومقاساة أحوال عسيرة من تحصيل المقدمات والوقوف على كيفية تأديتها بالطلب أو المطلوب ولم تكن الفطرة الإنسانية بمجردها كافية فى التحصيل وتعارض الأمر عند العقل يوقف العاقل لئلا يقع فى طريق يفضى به إلى الجهالة الموجبة للشقاوة فإن التوقف أولى من اقتحام الخطر فى المهالك، وأيضا فإن عندكم مخرج العقل من القوة إلى الفعل يجب أن يكون عقلا بالفعل فإن العقل بالقوة لا يخرج العقل بالقوة فإنه بعد محتاج إلى مخرج وليس هذا بذاته يخرج ذاته من القوة إلى الفعل، وكما أن الممكن بذاته لا يترجح أحد طرفى إمكانه على الثانى إلا بمرجح كذلك ماهو بالقوة فلا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بمخرج، وكما أن المرجح على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه الإمكان كذلك المخرج على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه القوة كالمرجح لجانب الوجود على العدم فى الممكنات هو واجب الوجود بذاته، والمخرج من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال فقد اعترفتم بأن لا خالق إلا الله ولا هادى إلى المعارف ولاموجب للتكاليف المستدعية للجزاء إلا هو بتوسط العقل، الأول الفعال والعقول الجزئية بحكم مناسبتها العقل الأول ربما تشتمل منها صور المعارف

فيعرف الأوائل فطرة وبديهة ثم يرد إليهـا الثوانى والثوالث نظرا وتفكيرا حتى يخرج إلى الفعل وهذا على طريق الجواز والإمكان لاعلى طريق الوجوب والضرورة لكن لا يعرف إيجابه وتكليفه على العموم، إذ ليس لكل واحد من نوع الإنسان استعداد الاستمداد منه من كل وجه بل واحد بعد واحد فذلك هو النبى عندنا فلاتعرف المعارف إلا بالعقل ولا تجب المعارف إلا بالسمع فلزمكم من حكم قاعدتكم هذه ما أثبتناه وهو لازم ضرورة.

وأما الجواب عن مـقالة الصابئة فنقول أنتم منازعـون فى إثبات تأثيرات الكواكب فى الأجسام السـفلية كل المنازعة ولنسلم لكم ذلك تسليم المساهلة فـالسعد والنحس لم يؤثر إلا فى الحسن والقبح من حيث الخلقة وذلك غـير متنازع فـيه وإنما النزاع بيننا فى الحسن والقبح من حيث الأمـر،ولا شك أن الله تعالى حكم فى أفعـال العبـاد بـ افعل ولاتفعل وعلى ذلك الحكم جزى فى الدار الآخرة.

فنقـول ذلك الحكم غيـر معلوم ضـرورة ولا استدلالا من حـيث العقـل فوجب التوقف إلى أن يرد به سـمع وما قالوه من نفى النبوة فى الصـورة البشرية فتقـرر الحجة عليه فى إثبـات النبوات، وأما المنافع والمضار فى الأشياء وكونها مـعلومة بالعقل فـغير مسلم على الإطلاق فإن طـريقتها عند القوم وعند الطبـيعين والأطباء هو التـجربة مالم تتكرر لم تفد العلم والتكرار فـيه غير ممكن لاختـلاف طبائع الأشياء بالنسـبة إلى مزاج ومزاج وهواء وهواء وتربة وتربة وقط لاتحـصل التجربة فى شـىء واحد، باعتبـار واحد وأيضا فـإن الخواص التى هى وراء كيـفيات الاشـياء وطبائعـها ربما تخالف مـا يحصل بالتجربة من الطبائع والخواص عندهم من فيض النفس الكلية على ماهيات الأشياء وربما تحصل آثار كثيرة من مـجرد عدد يتركب من أعداد مخصوصـة وربما تحصل آثار مختلفة من مجرد أمزجة تتركب من عناصر مخـصوصة، والمطلع على الماهيات غير الباحث عن الكيفيات والكميـات فلا بد إذًا من إثبات شخص له اطلاع على الكواكب وعلى ماوراء الكواكب حتى يكون الكل عنده كصورة واحدة فتقـرر للخاصية منافع الأشياء ومضارها من جهة الخواص ويحمل إلى العامة على التسليم ذلك جملة وسيأتى تقرير ذلك.

وأما الجواب عن مـقالة التناسخية فطريق الرد عليـهم أن نبطل مذهبهم فى أصل التناسخ وإنكار البعث فى الآخرة فنقول: أثبتم جزاء على كل فعل تنتهى الأفعال عندكم إلى جزاء محض وهل تبتدى الأجزية من فعل مـحض فإن قضيتم بالتسلسل فذلك دور محض فإنه إن لم يكن فعل الأجزاء ولا جـزاء إلا على فعل فلم يكن فعل وجزاء أصلا فإنه يتوقف كون الجزاء جزاء على سبق فعل، ويتوقف كون الفعل فعلا على سبق جزاء فكون كل واحد منهما متوقفا على صاحبه فيكون حكمه حكم توقف المعلول على العلة

وتوقف العلة على المعلول وذلك محال فلابد من ابتداء بفعل أولى ليس بجزاء والانتهاء إلى جزاء آخر ليس بفعل وذلك تسليم المسألة.

ثم نقول: ما الدرجة العليا فى الخير وما الدرجة السفلى فى الشر عندكم؟ قالوا: الدرجة العليا فى الخير هى الملكية والنبوة، والدرجة السفلى هى الشيطانية والجنية.

فقيل لهـم لو قتل نبى حية فمـا ثوابه ولا درجة فى الثواب فوق النـبوة ولو قتل جنى نبيا فـما عقابه ولا درجة فى العـقاب تحت الجنية فجب أن يعـرى أشرف الطاعات عن الثواب وأكبر الكبائر عن العقاب(١).

تكليف ما لايطاق

ومن فروع هذه المسألة أيضا تكليف ما لايطاق فإنه سـفه وعبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب تركـه هكذا قال المعتزلة. وقد تقدم مرارا أنه تعـالى متصرف مطلق التصرف فـلا يقبح منه شىء ألبتة وكـلامهم يرجع إلى قياس الغـائب على الشاهد وهو باطل بالضرورة فتكـليف علام الغيوب لحكم ومصـالح وأسرار فى نفس التكليف، وفى استحقـاق الثواب والعقاب قد لا تهـتدى العقول إليها، وقـبل ذكر الأدلة لابد من بيان المتنازع فيه فـنـقول: مراتب المحال ثلاث مايمتنع بعلم الله لايـقع أوبإرادته أو بأخباره ولا نزاع فى وقوع التكليف به ومايمتنع لذاته ككقلب الحقائق وجمع الضدين وفى جوازه تردد مبنى على أنه يستدعى تصور المكلف به واقعا، والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد. فقيل يتصور؛ لأنه لو لم يتـصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره، وتصـوره إما بالمثال أو على سـبيل النفى بأن يحكم العـقل بأنه لايمكن أن يوجـد مفـهوم هو اجـتماع الـسواد والبياض مثلا، وما أمكن فى نفسه ولكن لم يقع متعلقا لقدرة أصلا وهذا وقع النزاع فى جواز التكليف به أيضـا بمعنى طلب تحقيـق الفعل والإتيان به واسـتحقاق العـقاب على تركه، وهذا المعنى هو المتنازع فى طلبه لا على قصد التعـجيز وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كـما فى التحـدى لمعارضة القـرآن فإنه من التكليف بما لايطاق اتفـاقا والنزاع فى الجواز وكذا فـى الوقوع فقيل منفى لقـوله تعالى ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا ﴿٢٨٦﴾﴾ [البقرة] وببيان معنى التكليف المتنازع فى جواز تعلقه بالمستحيل يتبين أن كثيرا من الأدلة التى ذكـرها القوم جـرت فى غيـر محل النزاع، وذكـر ذلك كله يطول فارجع إليـه فى الكتب المطولة. وقـيل: الوقوع متـحقق أيضـا حتى فى الممـتنع لذاته، ولهذا قـال إمام الحرمين فى الإرشاد: إن ما جوز عقلا من تكليـف المحال هل وقع شرعا؟ قال شيخـنا:

(١) نهاية الأقـدام- الشهرستـانى ص ٣٧٠: ٣٩٥ تحقيق الفريد جيـوم، يراجع: التحقـيق التام لعلم الكلام للشيخ محمد الحسينى الظواهرى.

نعم فإن الله تعالى أمر أبا جهل بأن يصدق ويؤمن بجميع ما جاء به ﷺ فى ما يخبر به عن الله ومما أخبر به أنه لايؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لايصدقه وذلك جمع بين النقيضين، ومثله الإمام الرازى فى المطالب فقال: إن الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر بجمع الوجود والعدم لان وجود الإيمان مستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ضرورة أن العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الإيمان، ولعل استدلال المانعين للوقوع لا ينهض؛ لأن وقوع التكليف غير مستلزم لوقوع المكلف به فى الخارج فيجوز أن تكون له ثمرة كالأخذ فى الأسباب وطمأنينة النفس بالتكليف ولا تكون هذه الآية منافية أصلا؛ لأن المكلف به فى وسع المكلف باعتيار بذاته ولئن سلمنا أنه لابد من فائدة فغاية ذلك عدم علمنا بها وعدم علمنا بالفائدة لايدل على عدم الثمرة فى الواقع فقد تكون الثمرة موجودة وعقولنا لاتطيق علمها، ومن فروع هذه المسألة أيضا استحالة تعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى طاعة مولاه مخالفا لنفسه وهواه بمعنى أنه يتعالى عن ذلك لأنه غير لائق بحكمته، إذ ليست التوبة بين المحسن والمسيء لائقة بالحكمة فى نظر سائر العقول ويشهد له قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية] وقد تقدم أن الحسن والقبح لهما ثلاثة معان، والمتنازع فيه منها هو استحقاق الثواب على ذكر دائم من هذا المعنى ينفعك فيما بناه المعتزلة على ذلك الأصل، وتتميما لمبحث الحسن والقبح نذكر أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض.

مسألة تعذيب المحسن وإثابة العاصى

الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل، ذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله لا تعلل بالأغراض لأنه لو كان فعله لغرض لكان ناقصًا لذاته ومستكملاً بغيره؛ لأن كل من يفعل لغرض كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته وهذا المعنى محال على الله، ربما يقال يجوز أن يكون الغرض تحصيل مصلحة العبد فلا يكون مستكملا بغير ولأنه يدفع بأن تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضا داعيا إلى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح، وإن لم يستويا بالنسبة إليه لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة إليه وأيضا تحصيل الأغراض ابتداء مقدور لأن الغرض من جملة الممكنات فيكون قادرا على إيجاده ابتداء فتوسط الأفعال وجعلها غايات يكون عبثا والعبث محال.

رب قائل يقول: لا يمكن تحصيل الغرض إلا من ذلك الوسط؟

وجوابه أن الذى يصلح غرضًا هو إيصال اللذة إلى العبد مقدور لله تعالى من غير توسط شيء،وأيضا الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبلها لزم أن يكون الحادث حينئذ وألا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث،وإن وجد معه عاد الكلام فى اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزه، وأيضا مثل تخليد الكفار فى النار لا يصلح أن يكون غرضا لأحد والحق أن تعليل بعض أفعاله بالأغراض، أى الحكم الراجعة إلى العباد ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وهذا ثابت بالنص كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات] ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٣٢﴾﴾ [المائدة] ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب] إلخ. والإجماع عليه وعليه مبنى القياس؛ لأنه لو لم يعلل لم يصح فالأقرب حمل الخلاف على عدم لزوم ذلك أو عدم عمومه كما يشهد به قول الأشاعرة لابد من الانتهاء إلى مايكون غرضا ولا يكون لغرض وبأنه لا يعقل أن يكون فى تخليد الكفار فى النار نفع لأحد.

وقالت المعتزلة: الفعل الخالى عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبيح واستغنائه عنه فلابدّ من غرض يعود إلى غيره دفعا لذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شيء وعلى ماذهبوا إليه، فالغرض من التكليف هو التعريض لثواب ولو بالنسبة لمن مات على الكفر والفسق فإن ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء فى أن للأفعال والتروك الشاقة تأثيرا فى إثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتروك كقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾﴾ [النساء] ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل] وأيضا الفعل الخالى من الغرض عبث لايصدر من الحكيم ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون] ولا غرض سوى ذلك إجماعا لأنا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت غرضا أصلاً وأيضا العبث على أمر شاق إضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة، ظلم فكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة.

وأجيب بعدم تسليم نفى حسن الثواب والتعذيب بدون الاستحقاق، أما على أنه لايقبح من الله شيء فظاهر. وأما على التنزل والقول بالقبح العقلى فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد وغيره محض فضل والغلط إنما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال وبين كون المفاد والمنعم به لائقا بحال المنعم عليه فإن إفادة

مالا ينبغى كتعظيم البهائم لا يعد ولا يستحسن عقلا فتوهموا أن إيصال النعيم إلى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء فى أن هذا إنما هو على تقدير التكليف، وأما على تقدير عدمه وكون الإنسان غير مكلف فكيف يتصور قبح إفاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير،وبأن ترتب الثواب على الأعمال لايدل على أن لها تأثيرا فى إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلا،ولو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الإجماع على أنه لاغرض سوى ماذكر. لا يجوز أن يكون الغرض الابتلاء أو الشكر أو حفظ نظام العالم وتهذيب الأخلاق أو أنه أمر لاتهتدى إليه العقول.

إنكار التكليف

وأنكر جماعة التكليف محتجين بأن العبد مجبور فيقبح تكليفه ولأنه لو عرى عن الغرض لكان عبثا فيقبح وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه ولا لغيره فإنه قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف.

والجواب أن حاصل التكليف إيذان للخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار وتفرقة بين السعداء والأشقياء وحكمة لا تطلب لميته وله أن يعترض على غيره ولا يعترض غيره عليه جلت قدرته ودقت حكمته، فمن السفه أن يطلب الحادث فهم مالاتطيقه قوته ولا يتناوله عقله ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة] سبحان الله عما يصفون.

ويلزم رأى المعتزلة إشكال الأمر فى تكليف الكفار للقطع بأنه إضرار من جهة أنه إلزام بأفعال شاقة لا يترتب عليها نفع لهم بل استحقاق عقاب دائم وإن كان مسببا عن سوء اختيارهم ولا خفاء فى أن مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين جعله متمكنا من اكتساب الثواب إنما يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكتسب الثواب وأن استحقاق العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم منتف لولا هذا التكليف[1].

وأجاب بعض المعتزلة بما فى التجريد وهو أن لنا أصلا تنجلى به هذه الشبه وهو أنه قد يستقبح الفعل فى بادئ النظر مع أن فيه حكما ومصالح إذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما فى قصة موسى والخضر ـ عليهما السلام ـ هكذا ينبغى أن يحمل كل مالايدرك فيه جهة حسن من أفعال البارئ وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة] وهذا يدل لنا لا لهم والله أعلم.

---

(١) نهاية الأقدام الشهرستانى، تحقيق الفردجيوم.

أثر نظرية التحسين والتقبيح العقليين:

اتجاه الكندى:

اتجه الكندى اتجاها (معتزليا) واعيا واعتمد العقل ولجأ إلى التأويل العقلى فى تفسير القرآن والحديث. وهو نفسه يصرح بأن «كل ما أداه النبى ﷺ عن الله ـ عز وجل ـ يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل». ولكنه يشترط لفهم معانى القرآن أن يكون المفكر من ذوى اللب والدين، قادرا على فهم مقاصد كلام الوحي، عارفا بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلالته عند العرب. ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج فى رسالته التى ألفها استجابة لسؤال تلميذه (أحمد بن المعتصم) الذى طلب منه أن يشرح له معنى آية ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴿٦﴾﴾ [الرحمن]، فأطلق على الجواب اسم «رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ـ عز وجل». وبين فيها معنى السجود والطاعة فى اللغة بالحقيقة وبالمجاز وخلص إلى أن سجود النجوم لله ـ نظرًا لأنه لا تمكن أن يقع منها السجود الحقيقى بحسب الاصطلاح الشرعى ـ معناه هو أنها، «جريانها على مجاريها والتزامها حركته الثابتة التى تنشأ عنها الظوهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره، وتؤدى وظيفتها المعينة لها فى نظام العالم ـ وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازا أنه سجود».

والحق أن التجربة الفلسفية لدى (فيلسوف العرب) إنما تتميز بأنها:

١ ـ ملتقى العقل النظرى (الاعتزالى) بالعقل النظرى الفلسفى فى الإسلام.

٢ ـ نقطة تحول الفكر (الاعتزالى) إلى فكر فلسفى بالمعنى الدقيق؛ ذلك أن (الكندى) هو أول فيلسوف اصطلح المؤرخون على اعتباره رائد المدرسة الفلسفية الإسلامية. وقد جهد فى الدفاع عن الفلسفة ومهاجمة أعدائها وفضح سوء مقاصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية باطلة فوصفهم بأنهم «المتسمون بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وتتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل، الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق.

ابن المقفع [1] والتمهيد للتحسين والتقبيح العقليين:

أعرب (ابن المقفع)[2] عن تمرده العقلى على نحو صريح تارة، وخفى بالتعرض تارات، وتناول بالنقد الآراء التقليدية كلها، فصقل وحشيه، وبين غثها من سمينها، ورأى فيها رأى المثقف الواعى ذى الفكر الحر، والشعور العميق بنسبية الحقيقة التى يشيدها الناس، جميع الناس، فى مختلف العصور والبقاع.

اعترف، كما اعترف (الكندى) وخلفاؤه من الفلاسفة، بفضل ذوى الفضل من القدامى على التراث الإنسانى وأعلن ضرورة الأخذ عنهم من غير تلكؤ ولا تردد؛ لأن «منتهى علم عالمنا فى هذا الزمان أن يأخذ من علمهم، وغاية إحسان محسن أن يقتدى بسيرتهم، وأحسن ما يصيب من الحديث محدثنا أن ينظر فى كتبهم، فيكون كأنه إياهم يحاور، ومنهم يستمع. . . .». ولكن (ابن المقفع) يرجع، من جولته الثقافية العالمية، إلى نفسه وتجربته، فيتقيد بخطة عقلية أدب بها نفسه. سئل مرة: من أدبك؟ فقال: نفسي. كنت إذا رأيت حسنا أتيته، وإذا رأيت قبيحا أبيته. وقد طبق هذه الخطة على نظراته وآرائه كلها. ولما سئل أى الأمم أعقل؟ أجاب بتبيان خصال كل أمة بما تميزت به؛ وامتدح العرب وفضلهم على سائر الأمم. فضحك مخاطبوه ظنا منهم أنه يجاملهم، فاستنكر ذلك وقال: أما إنى أردت موافقتكم، ولكن إذا فاتنى حظى من النسبة فلا يفوتنى حظى من المعرفة. إن العرب حكمت على غير مثال لها، وآثار أثرت: أصحاب إبل وغنم، وسكان شعر وادم، يجود أحدهم بقوته، وتفضل بمجهوده، ويشارك فى ميسوره ومعسوره، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة، ويفعله فيصير حجة، ويحسن ماشاء فيحسن، وقبح ماشاء فيقبح، أدبتهم نفسهم، ورفعتهم هممهم، وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم. . . .[3].

---

(١) علم الكلام والفلسفة ص ٣٣٥ عادل العوا.

(٢) ولد (أبو عمرو روزبة بن داذويه) حوالى سنة ١٠٦ هـ/ ٧٢٥ م فى مدينة (جور) قرب (شيراز) وكان أبوه مجوسيا من أصل فارسى. وقد ولى بعض أعمال الخراج فنال شيئا من مال السلطان فضربه (الحجاج بن يوسف) فتقفعت يده، أى تشنجت، فسمى بالمقفع، ونسب ابنه إليه. مال (ابن المقفع) إلى الإسلام، فاعتنقه وسمى (عبد الله) وكنى؛ بـ (أبى محمد)، وذاع أمره كاتباً بارعاً، ومؤلفاً أصيلاً، ومترجما حاذقا عن (الفارسية). اتهم لأسباب سياسية بالإلحاد والزندقة، قتله والى (البصرة) بتحريض من الخليفة (المنصور) وذلك سنة ١٤٢هـ/ ٧٦٠م ومن أشهر كتبه المترجمة: «كليلة ودمنة» و «قاطيغورياس» و «بارى أرمنياس»، «أنالوطيقا». و ايساغوجى». أما رسائله وتآليفه فأشهرها: «الأدب الصغير» و «الأدب الكبير» و «يتيمة السلطان» و «يتيمة ثانية» و «رسالة فى الصحابة» إلخ.

(٣) الفلسفه وعلم الكلام ص ٣٣٧، عادل العوا.

وعلى غرار هذه الأصالة العربية التى يمجدها (ابن المقفع) يؤدب هو ايضا نفسه، ويعمل عقله، ولا يعتز بـ (الفرس) لأنهم لم يستنبطوا شيئا بعقولهم. يقول: «الزم ذا العقل وذا الكرم، واسترسل إليهما. وإياك مفارقتهما. واصحب الصاحب إذا كان عاقلا كريما، وعاقلا غير كريم، أو كريما غير عاقل فالعاقل الكريم كامل. والعاقل غير الكريم اصحبه وإن كان غير محمود الخليقة واحذر من سوء أخلاقه، وانتفع بعقله. والكريم غير العاقل الزمه ولا تدع مواصلته وإن كنت لا تحمد عقله. وانتفع بكرمه، وانفعه بعقلك؛ والضرار كل الضرار من اللئيم الأحمق».

العقل إذن أفضل رزق الله تعالى لعباده، ومَنّ به عليهم وهو «الدعامة لجميع الأشياء والذى لا يقدر أحد فى الدنيا على إصلاح معيشة، ولا إحراز نفع، ولا دفع ضر إلا به. وكذلك طالب الآخرة المجتهد فى العمل، المنجى به روحه، لا يقدرعلى إتمام عمله وإكماله إلا بالعقل الذى هو سبب كل خير ومفتاح كل سعادة، فليس لأحد غنى عن العقل. والعقل مكتسب بالتجارب والأدب. وله غريزة مكنونة ففى الإنسان كامنة كالنار فى الحجر: لا تظهر ولا يرى ضوؤها حتى يقدحها قادح من الناس. فإذا قدحت ظهرت طبيعتها. وكذلك العقل كامن فى الإنسان، لا يظهر حتى يظهره الأدب، وتقويه التجارب. . .» ثم إن العقل هو السبيل الكشف عن الحقيقة فى كل مجال، وهو الحكم فى الآراء والعقائد والأديان وفى سلوك الناس. يقول: «وجدت آراء الناس مختلفة، وأهواءهم متباينة، وكل على كل راد، وله عدو ومغتاب، ولقوله مخالف. فلما رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد منهم سبيلا، وعرفت أنى إن صدقت أحداً منهم لا علم لى بحاله كنت فى ذلك كالمصدق المخدوع». وبهذا الفكر العقلى وجد (ابن المقفع) أن الأديان كلها تتفق فى مجال الخير بشهادة حدسه النفسى وحده.

يقول: «لما ذهبت ألتمس العذر لنفسى فى لزوم دين الآباء والأجداد لم أجد لها على الثبوت على دين الآباء طاقة، بل وجدتها تريد أن تتفرغ للبحث عن الأديان والمسألة عنها والنظر فيها. فهجس فى قلبي، وخطر على بالي، أن أقتصر على عمل تشهد له النفس أنه يوافق كل الأديان، فكففت يدى عن القتل والضرب، وطرحت نفسى عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان والغيبة، وأضمرت فى نفسى الا أبغى على أحد، ولا أكذب بالبعث، ولا القيامة، ولا الثواب ولا العقاب. . .».

بيد أن هذه التجربة النفسية العاقلة تتحرر من التقليد والاتباع، وتتسامى عن الأدران من غير أن تغفل النقائض والعيوب وتنقدها نقدا واعيا مرا.

«تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني»

دراسة تعالج موضوع الفرق الإسلامية بحثا عن أسبابها: السياسية والدينية والاجتماعية، وعن العلل التى أصابت المجتمع الإسلامى بالانحلال السياسى والاجتماعى.

وبالرغم من أن موضوع الافتراق قد أشار إليه الرسول ﷺ فى حديثه: «ستفترق أمتى...». لقد احتار العلماء فى شرحه، وتكلفوا فى تصنيف الفرق حتى يبلغ تفرقها إلى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين، وكان تكلفهم شديدا يحمل عسر التأويل ومخالفا لقانون النشوء والارتقاء والسنن الطبيعية لتطور الأشياء، إذ من الصعب أن يحمل عصر واحد مخاض ولادة جميع الفرق الإسلامية التى أشار إليها الحديث. وكأن قانون التطور وقف عند القرون الأولى. بينما الحديث ورد فى ذم التفرق ومادحا الوحدة الواحدة.

فالدراسة تقويم وتقييم وتحليل ومقارنة وتجلية رؤية، نرصد من خلالها مستقبل نهضة المجتمع الإسلامى وبعثه من خلال أحداث التاريخ الإسلامى. فهى دراسة للتاريخ الإسلامى قبل أن تكون دراسة عقائد الفرق، على ضوء ما أراه: إن كل تغيير يلم بالمجتمع وراءه فكر. وقد تضمنت الموسوعة الكتب التالية:

* الخوارج والمرجئة.
* الشيعة العربية والزيدية.
* الشيعة الشعوبية والإثنا عشرية.
* المعتزلة - تكوين العقل العربى.
* شيخ أهل السنة والجماعة «أبو الحسن الأشعرى» - جدل نقدى لعلم الكلام.
* شيخ أهل السنة والجماعة «أبو منصور الماتريدى» - وحدة أصول علم الكلام.



الدكتور

محمد إبراهيم الفيومى

* من مواليد قرية أوليلة - ميت غمر - دقهلية فى ٢٧/١/١٩٣٨م.
* حصل على ماجستير الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر فى عام ١٩٦٨م.
* سافر إلى فرنسا عضوا فى بعثة الأزهر لدراسة الفلسفة الإسلامية «بالسربون» - جامعة باريس وحصل على دبلوم عال فى الفلسفة الإسلامية فى ١٩٧١م- ١٩٧٣م.
* حصل على دكتوراه الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر فى سنة ١٩٧٤م.
* عين مدرسا للفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة.
* أعير إلى كلية التربية - جامعة قطر وساهم فى إنشاء كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
* عين أستاذا للفلسفة الإسلامية وعميدا لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين - جامعة الأزهر ١٩٨١م.
* أعير إلى سلطنة عمان للمشاركة فى إعداد مشروع جامعة السلطان قابوس ١٩٨٥م.
* عضو مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية.
* عضو المجالس القومية المتخصصة ١٩٩٣م.
* انتدب سنة ١٩٩٣ م أمينا عاما للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ثم استقال سنة ١٩٩٤م.
* انتخب عضوا بمجمع البحوث الإسلامية سنة ٢٠٠٠م.

I.S.B.N. 977-10-1662-8

تطلب جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بالكويت والجزائر

دار الكتاب الحديث